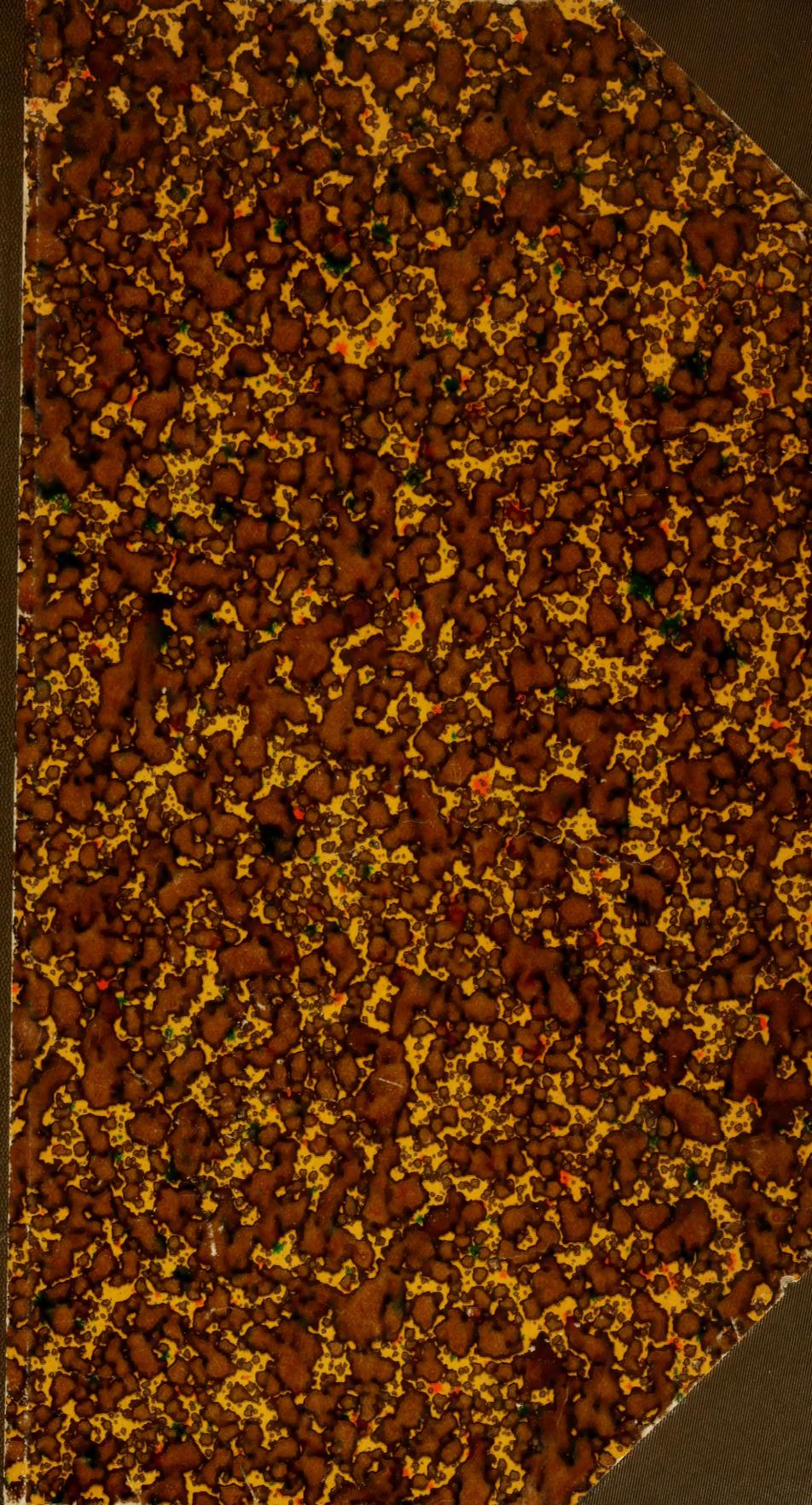


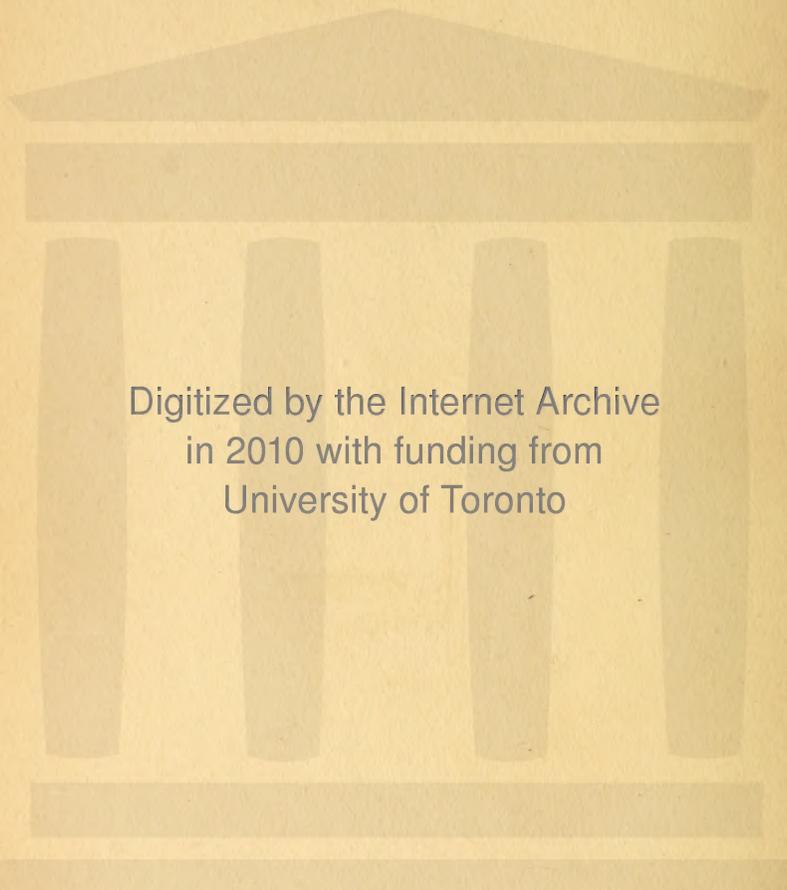


3 1761 07134510 2



621

2



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

G. A. GABLER'S
KRITIK DES BEWUSSTSEINS.

Eine Vorschule

zu

Hegel's Wissenschaft der Logik.

NEUE AUSGABE.

*Ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη... πορεύεται,
τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν.
Ὡς βεβαιώσεται, καὶ... τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα..
ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω.*

Platon, Staat 533 ed.

LEIDEN
A. H. ADRIANI
1901.

„Nullis auctor sum ut haec legant, nisi tantum iis qui serio mecum meditari mentemque a sensibus simulque ab omnibus praejudiciis abducere poterunt ac volent, quales nonnisi admodum paucos reperiri satis scio.”

DESCARTES.

„Magni est ingenii sevocare mentem a sensibus et cogitationem ab consuetudine abducere.”

CICERO.

„Est philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens eique ipsi et invisa et suspecta, ut si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.”

IDEM.

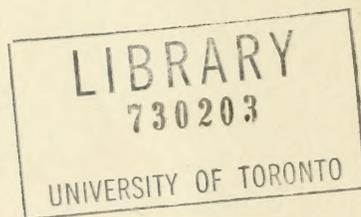
„Ego sane in ea opinione jam diu sum neque egregiam sententiam unquam fuisse quae placuerit populo neque sapientiam vulgari majorem vulgo adgnosci posse, quippe quam vel non intellegunt vel intellegentes aequant.”

HOBBS.

„Auf der Höhe muss es einsam sein.”

SCHOPENHAUER.

BD
163
G3
1901



Georg Andreas Gabler, einer der ersten Schüler Hegels, dessen Wirksamkeit der Meister auch noch erlebt hat, wurde am 30 Juli 1786 in Altdorf geboren und hat 1804 — 1807 in Jena Philosophie und Rechtswissenschaft studiert; er ist dort ein eifriger Zuhörer Hegels gewesen und hat unter Anderem im Winter 1805 — 1806 mit grosser Befriedigung an einem collegium hegelianum über reine Mathematik teilgenommen. Seit 1811 Gymnasiallehrer in Ansbach, wurde er 1817 Lycealprofessor in Baireuth, wo er 1821 zum Studienrector und 1830 zum Kreisschulinspector ernannt ward.

Vorliegende Kritik des Bewusstseins hat unser Auctor im Jahre 1827 als erste Hälfte eines Lehrbuchs der philosophischen Propädeutik in Erlangen erscheinen lassen; die zweite hat er nie geliefert. Das Geleistete ist jedoch ein Ganzes für sich, indem hier der Leser diejenigen Punkte aus Hegels Phänomenologie des Geistes (1807), welche zur Einführung in das philosophische Studium geeignet sind, in einem abgeschlossenen Gedankengange auseinandergesetzt findet; man macht in dieser ersten Hälfte der Gabler'schen Propädeutik eine wolabgerundete Vorschule zur Hegel'schen Wissenschaft der reinen Vernunft durch, in welcher der Verfasser das seinige thut, die Principien eines vernünftigen Philosophierens möglichst klar herauszustellen und dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen. Etwas Ueberflüssiges war dies damals ebensowenig wie heute; „Hegels Philosophie,“ so schreibt Gabler in seiner Vorrede, „die in Form und Inhalt freilich von dem, was sonst heutzutage als Philosophie gilt, ziemlich abweicht und dem gewöhnlichen Bewusstsein nicht sehr nahe liegt, hat sich bei aller Berühmtheit doch noch keineswegs einer grossen Aufnahme und Verbreitung zu erfreuen, und steht hierin noch weit hinter dem Glücke des Kantianismus, der zwar nicht bei den grossen Geistern des Jahrhunderts, aber doch bei der Menge recht als das der allgemeinen Cultur und Aufklärung Zusagende schon anfangs starken Eingang fand und noch jetzt der gelehrten Bildung grossenteils zu Grunde liegt.“

In der Vorrede einer 1832 erschienenen Abhandlung über „die Lücken des Hegel'schen Systems der Philosophie“ sagt C. Fortlage (1806 — '81) unter Anderem: „Die Hegel'sche Philosophie mit ihren dunklen und mannigfach auslegbaren Orakelsprüchen, mit ihrem schon erworbenen Ansehen und ihrer nicht mehr zu verachtenden Macht steht gegenwärtig als ein fast unheimliches Mysterium da. Ausserhalb ihres eigentümlichen Gebiets, ausserhalb der Hörsäle

ihrer Anhänger fast überall ghasst, angefochten, geschmäht oder gemieden, lässt sie dennoch ihre Grundsätze und Ideen weithin ausströmen, wie eine ansteckende und bezaubernde Atmosphäre, welche hin und wieder in der Stille zündbaren Brennstoff findet." Soviel hätte ihm schon damals zum Beispiel Herr C. Fr. Bachmann in Jena nicht einmal zugegeben; letzterer hat sich im Jahre 1833 sogar zu der Bemerkung verstiegen: „Das ganze System gleicht einem weiten Kirchhof und Murtener Beinhaus, in welchem bei einbrechender Dämmerung die Schatten der Abgeschiedenen umgehen und der kleine Todesprophet, das Käuzchen, sein klägliches Geschrei erhebt." „Ich weiss," hat K. Rosenkranz (1805 — '79) in einem offenen Sendschreiben an den genannten Hofrat und Professor der Philosophie gesagt, — „ich weiss, wir Schüler gelten sämtlich als flach.... oder wir gelten, wie man uns so oft ins Angesicht zu verstehen giebt, für verrückt." („Hegel": Königsb. 1834, S. 134.) Und „Herr von Keyserlingk, der doch in Berlin, dem Hauptsitz der Hegel'schen Schule lebt, hat so eben dem Publicum gesagt, Hegel sei schon halb vergessen, und werde es bald ganz sein." (A. a. O., S. 46.)

So leicht haben es nun freilich die Gegner der „Hegelei" nicht gehabt. Vielmehr haben orthodoxe Theologie und reactionäre Politik, „Pseudohegelianer" und „Junghegelianer", Baader, Schelling und Schopenhauer, Trendelenburg und Haym, die Herbart'sche Schule und der Materialismus der fünfziger Jahre von den verschiedensten Seiten zusammen daran arbeiten müssen, dass für das philosophierende Publicum die demselben überaus unbequeme Anforderung aus der Welt geschafft würde, sich die Logik Hegels, „ces trois coquins de volumes," zum wenigsten einmal angesehen zu haben, ehe man sich „über Hegel hinaus" erklärte. Mit der Opposition, an der „die Hegelei" zu Grunde gegangen, lässt sich geradezu der Eifer vergleichen, mit der im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert die peripatetische Philosophie bekämpft und... beschimpft worden ist; Aristoteles und Hegel sind denn auch geradezu die einzigen eigentlichen Systematiker der Philosophie, und nicht ohne eine gewisse Berechtigung nennt Dr. Anton Bullinger in seiner Broschüre über „Hegels Lehre vom Widerspruch" (Dillingen 1884) den Verfasser der „dialektischen" Vernunftlehre „den Aristoteles der Neuzeit, den sie ebenso wie den der Alten unter einem Berge von Missverständnissen und doctrinärem Quark begraben" haben. (S. 15.) In beiden Fällen freilich ist bei alledem die Opposition geschichtlich unvermeidlich, unausbleiblich und sogar gefordert gewesen; in beiden Fällen aber waren dennoch die bekämpften Schulhäupter ihren Bekämpfern persönlich weitaus überlegen, und nicht einmal die Ausfälle Schopenhauers, dessen Grundgedanken sich übrigens mit den Hegel'schen ganz gut vereinigen lassen, sind etwas Anderes als verständnislose Schmähungen gegen dasjenige gewesen, welches „dem grossen philosophischen Genius unseres Jahrhunderts," wie ihn Paul Deussen nennt¹⁾, einfach zu hoch (oder zu tief) ging. „Schopenhauer," bemerkt Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse",

1) „Der kategorische Imperativ" (Kiel 1891), Anfang.

„Schopenhauer hat es durch seine unintelligente Wut auf Hegel dahingebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen ans dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur herauszubringen, welche Cultur, Alles wol erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist. Aber Schopenhauer selbst war gerade an dieser Stelle bis zur Genialität arm, unempfänglich, undeutsch.“ (§ 204.) Setzen wir hinzu, dass es schliesslich doch nur die Politik sein dürfte, welche es der „Hegeleri“ in Deutschland endgültig angethan; mehr als irgend eine andere philosophische Denkweise bedarf dieselbe der lebendigen Stimme eines leibhaften Meisters, und bekanntlich soll ja in den vierziger Jahren kein angehender Philosoph auf eine Stelle an einer deutschen Universität Aussicht gehabt haben, dessen „christliche“ Gesinnung nicht etwa von Chr. H. Weisse oder vom jüngeren Fichte hinreichend bezeugt und verbürgt wurde. Bald nach dem Tode Hegels hatte die dialektische Denkweise ihre kritische und negative Seite nach vorne gekehrt und zur Schade der Hegelstudien war seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms des Vierten im Jahre 1840 und der Ersetzung des Cultusministers Altenstein († 14 Mai 1840) durch Joh. Albr. Friedr. Eichhorn (1779—1856) ein völliger Umschwung eingetreten; wie der verhältnismässig liberal gesinnte Altenstein der Gönner Hegels gewesen war, so nachher der reactionäre Eichhorn ein Freund Schellings gewesen, und die Familien beider haben sich sogar durch eine Heirat verbunden gewusst. Die bekannte Berufung Schellings nach Berlin unter Anderem hat denn auch unheilvoll gewirkt, und überhaupt hat man sich unter Eichhorn der preussischen Regierung nicht besser empfehlen können, als indem man gegen Hegel sprach und schrieb.

Unter solchen Umständen hat sich die Schule in ihrem eigenen Heimatlande nicht am Leben erhalten können; dazu war ihre Existenz schon ohnehin eine viel zu schwierige und mühsame. Die Vernunftsprache Hegels bringt sogar Männer vom Fach zur stillen Verzweiflung, und lieber lesen auch sie die gewöhnliche philosophische Fabrikwaare zu Dutzenden als die eine leidige Phänomenologie oder Logik Hegels. „Was für ein Gepräge,“ hatte selbst ein Fortlage 1832 gerufen, — „was für ein Gepräge drückt er den Ideen auf! Welche dornige Worte, welche widerhaarige Redensarten!“ („Die Lücken“ u. s. w., S. 5.) „Das System,“ schreibt Haym in seinem gehässigen Buche über „Hegel und seine Zeit“ (Berl. 1857), „das System, mit anderen Worten, wie es da ist, scheint jeder Analyse, jeder Nachforschung Trotz zu bieten; es stellt sich wie eine glatte Kugel dar, die sich leichter rollen als fassen lässt.“ (S. 95.) „One wanders round the book,“ sagt James Hutchison Stirling in seinem Werke über „the Secret of Hegel“ (1865), „one wanders round the book as 'Abou'l Fawaris round the palace, — irritio, without success, but not without a sufficiency of vexation. Book, palace, is absolutely inaccessible, for the known can show no bridge to it, or if accessible, then it is absolutely impenetrable, for it begins not, it enters not, what seems the doorway receives but to reject, and every attempt at a window is baffled by a fall.“ Wie sollte sich nicht ein Anfänger — und wer „fertig“ ist, wird mit Hegel'scher Logik seinen Kopf erst recht nicht zer-

beiten — vom Studium eines solchen Denkers nur zu gern abraten lassen? Könnte man doch seit 1833 in Berlin selbst von einem gelehrten und bald auch einflussreichen Manne wie Trendelenburg (1802—'72) die Versicherung zu hören bekommen, dass die Logik Hegels als ein angeblich „reines“ Denken überhaupt die reine Wahnwissenschaft sei. In seinen Logischen Untersuchungen (1840, '62, '70) bemerkt dieser Aristoteliker tief sinnig, dass es für uns Menschen kein „reines“ Denken gebe, indem das Denken, wie eine Seele ohne Leib, ohne Anschauung kein Leben, sondern nur ein geisterhaftes und gespenstisches Dasein hätte; wenn es sich von der Anschauung lossage, töte es nur sich selbst. (2: 531 in der dritten Ausgabe.) — Alsob das Denken einer Wissenschaft der reinen Vernunft oder Kategorieenlehre in einem anderen Sinne „rein“ zu nennen wäre als die reine Mathematik, deren Existenzfähigkeit neben der angewandten doch keiner in Abrede stellt! Haym hat seinerseits die Aussichtslosigkeit des Bestrebens betont, die Wissenschaft der reinen Vernunft in einer schlechthin vollständigen und fehlerfreien Kategorieenlehre zur Existenz zu verhelfen, — alsob es keine Sprachlehre geben sollte, weil die schlechthin vollkommene Grammatik nicht existieren kann und die etwaigen menschlichen Unzulänglichkeiten der Logik Hegels die Bewusstlosigkeit Anderer zu etwas Besserem machte als der Hegel'sche Begriff ist! „Dass gerade nur diese Kategorieen,“ sagt Haym, „gleich Sternbildern an dem sternbesäeten Himmel des Vorstellens sich aussondern lassen, dass vollends die Reihenfolge der sich in einander verwandelnden Kategorieen genau diejenige sei, welche Hegel als die absolute entwickelt hat, dies wird, denke ich, nachdem man noch eine zeitlang das Gebäude hier gestützt, dort umgebaut hat, allgemein als ein wissenschaftlicher Aberglaube begriffen werden.“ (H. u. s. Z., S. 329—330.) Von dem Aberglauben an eine Unveränderlichkeit, der sich durch Umbauen kundgiebt, für jetzt zu geschweigen, ist zuzugeben, dass die Hegel'sche Reihenfolge nicht von vornherein unverbesserlich heissen darf, was freilich von Hegel selbst am allerwenigsten verkannt worden ist; der Grad, um etwas zu nennen, fällt nicht, wie Hegel wollte, unter den Begriff reiner Grösse, sondern unter den der qualifizierten Quantität. Er ist keine einfache Zahlbestimmung, und die reine oder unbestimmt bestimmte Vielheit der Zahl hebt sich vielmehr in der ebenso reinen Ordnungszahl zu einer Einheit auf, in der die Zahl über sich hinausweist, um sich zum Zahlenverhältnis fortzubestimmen. Die Ordnungszahl hat bereits ein unvollkommenes Zahlverhältnis an sich; sie ist eine nicht nur zu anderen Einheiten sondern auch zu ihrer Grundzahl sich verhaltende Einheit, und indem die Einheit überhaupt Zahlprincip ist, führt das an der Ordnungszahl begriffene Verhältnis auf das Verhältnis zwischen Zahl und Zahl, auf eine Einheit Verschiedener, m. a. W., in der sich der reine Grössenbegriff zugleich vollendet und aufhebt. Das quantitative Verhältnis, an dem sich beiläufig das mathematisch Unendliche begreift, — man vergleiche hier z. B. A. Vera (1813—'85) über „l'Hégélianisme et la Philosophie“ (Paris 1861), S. 62—68, — ist nicht ohne Quantität und dennoch nicht mehr diese selbst; es hat die Grösse an sich, und kündigt so auf unbestimmte Weise das Wiedereintreten der anfänglich gesetzten aber aufgehobenen Bestimm-

heit eines Etwasseins an. Als „Grösse von Etwas“, als specificiertes Quantum, wird nun weiter das Zusammen der Grösse und Beschaffenheit als eine bestimmte begriffen, und wie die reine Einheit reine Zahlen zählt, heisst die Einheit welche „Grösse an Etwas“ zählt, deren Maass. Messen ist Zahlen eines Nennbaren. Nennen und Zahlen sind im Messen Eins. Und offenbar führt dadurch erst das Maass vernünftigerweise auf den Gradbegriff, zu dem es sich wie die Grundzahl zur Ordnungszahl verhält; der Grad entspricht also der Ordnungszahl, aber in Bezug auf nennbare Grösse. Ebenso wie die Ordnungszahl schon nicht mehr Vielheit sondern nur Einheit ist, hat er die Besonderung und die Vielheit als ein ihm Aeusseres an sich, und hat sich an der Ordnungszahl die Grundzahl aufgehoben, auch der Grad ist das specificierte Quantum als „Aufgehobenes“; er ist die Grösse von Etwas, welche nicht Menge sondern Einheit ist. Während aber zwischen einer reinen Eins und der anderen kein Unterschied des So — oder Soseins ist, unterscheiden sich die verschiedenen Grade von Etwas durch die fort und fort auch wieder verfliessende und sich aufhebende Beschaffenheit ihres Daseins. Schliesslich begreift sich überhaupt das Was und das Wieviel des Daseins als ein sich auch in seiner doppelseitigen Einheit Aufhebendes; als letzte Denkbestimmung der Unmittelbarkeitssphäre setzt sich das Maassverhältnis, welches die Wahrheit der Unmittelbarkeit als deren endgültige Aufhebung ist. Alles verhält sich, alles erweist sich als relativ; die Relativität ist ein Absolutes. Und mit diesem Gedanken des Absoluten am Relativen verneint sich das Sein zum Wesen, an dem die Grösse und Beschaffenheit sich setzt und aufhebt, und welches die Bestimmtheit an sich hat, ohne sie selbst zu sein — oder nicht zu sein.

In einem an sich lehrreichen Buche über „die Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik“ (1858) sagt A. Schmid: „Die unterscheidende Abstraction stösst nie auf eine letzte Grenze, so dass die hierdurch erzeugten Kategorien gerade auf diese oder jene endliche Zahlreihe beschränkt blieben. Jede bestimmte Entwicklungsreihe von Kategorien ist insofern eine der logischen Idee inadäquate, irrationale, ein blosses Bruchstück. Die Willkür des Denkens hat hier ihr Spiel, die concreten Bestimmungen, z. B. Fürsichsein, Maass, Wesen, Grund u.s.w. mehr oder minder in ihre abstracteren Bestimmungen auszulegen und aus ihnen bildend zu erzeugen... Nichts hängt so sehr mit dem wechselnden Geiste der Nationen, mit ihrer Geistescultur und ihrer Sinnesart zusammen, nichts hängt so sehr von individueller Fassung ab, als die Denkformen und ihr sprachlicher Ausdruck. Nichts wechselt so sehr in der Geschichte der Philosophie, ja, in der Geschichte eines einzigen philosophischen Schriftstellers verschiedener Perioden, ja! in einundderselben Schrift, als die Kategorien und ihre Bezeichnung; von dieser Seite allein schon, abgesehen von allen tiefer liegenden logischen Principien, hat die Kategorieenlehre, die Hegel'sche insbesondere, eine mannigfaltige, verzweigte Geschichte.“ (S. 245–246.) Allerdings; wenn das nun aber etwa beweisen soll, dass es in derselben überhaupt nichts Festes, ein für allemal Gültiges giebt oder geben kann, so steht es schlimm, nicht bloss um die Logik Hegels, sondern um die Wissenschaft überhaupt. Alle und jede lebendige Wissenschaft ändert sich unauthorlich: überdies ist ihr

Siehe gerade deswegen, auf die die Philosophie als reine Vernunftlehre methodisch sein besinnt, und schon in der Mathematik wird eine allgemeine Kategorielehre oder Grammatik der Wissenschaft vorausgesetzt. Wer von Grossen redet und mit denselben operiert, braucht Begriffe wie Unbestimmtheit, Bestimmtheit und Selbstbestimmung, Nichts, Etwas und Anderes, die Grenze und deren Verfall, Endlichkeit, Endlosigkeit und Unendlichkeit, Einheit und Vielheit in besonderer und zusammenhangender Entgegensetzung, Grundzahl, Ordnungszahl und Zahlenverhältnis, Art der Grösse, Maass, Grad und Maassverhältnis, Identität und Unterschied, Verschiedenheit, Ungleichheit und Gleichheit, Gegensatz als Positivität und Negativität, Widerspruch, Grund und Folge, Bestimmt, Form und Eigenschaft, das Ganze und die Teile, Möglichkeit, Zufälligkeit und Notwendigkeit (bzw. Unmöglichkeit), Begriff, Urteil und Schluss, das Einzelne, Besonderes und Allgemeine, die kategorische, hypothetische und disjunctive Redeweise, u. s. w. Ist keine Wissenschaft des Wortes, des reinen Begriffes oder der Vernunft möglich, so giebt es folglich überhaupt keine Wissenschaft; die Möglichkeit menschlicher Wissenschaft im allgemeinen steht und fällt mit der Möglichkeit einer Begriffslehre. Freilich ist die Berechtigung der Hayn'schen und Schmid'schen Bemerkungen beziehungsweise anzuerkennen, ein schlechthin wahres System der reinen Vernunft kann es in der Zeitlichkeit nicht geben, indem das einzige durchaus Unveränderliche die endlose Veränderung alles Besonderen ist. Ebenso wenig sollte jedoch übersehen werden, dass eine einseitige Betonung der Veränderlichkeit eine Einseitigkeit ist und... nicht bleibt: die Behauptung reiner Veränderlichkeit und unbedingter Unbeständigkeit muss vernünftigerweise in eigenes Gegenteil ausschlagen. Wenn die rein vernünftige Einsicht besagen soll, dass es keine rein vernünftige Einsicht geben kann, so erweist sich die Wahrheit eben dadurch als ein Zusammen Entgegensetztes, als den reinen Quellpunkt, das *punctum saliens*. Hegel'scher Lehre: auf die Hayn'schen und Schmid'schen Bemerkungen angewandt besagt sie dann, dass es in der Logos-, Begriffs- oder Vernunftlehre nicht bloss ein Flüssiges und Veränderliches sondern ebenso sehr ein Festes und Bleibendes geben muss, ohne welches nicht einmal die allgewöhnlichste Sprachlehre möglich wäre. Dass es eine schlechthin unanfechtbare Kategorieenlehre nicht giebt, macht das methodische Reden von Nennen, Zahlen und Messen, von Potentialität, Realität und Idealität, von Ansichsein, Gesetzsein und Aufgehobensein, von Sein, Schein und Wesen, von Grund, Erscheinung und Wirklichkeit, von Begriff, Urteil und Schluss nicht zum vernunftlosen Unstimm, und wenn auch das absolute oder auf sich selbst gerichtete Wissen Hegel'sche Vernunft schliesslich doch nur eine Annäherung an eine reine oder unbedingt gültige Vernunftlehre zu heissen hat, so ist hiermit nicht gesagt, dass derjenige vernünftiger daran wäre, der durch dieselbe nicht hindurchgegangen. Als Hegel seine grossartig zusammenhangenden Einsichten in einer bestimmten Logik von einer bestimmten Wörterzahl niederschrieb und ein für allemal festlegte, was er nicht unterlassen konnte, wenn er einmal auch Andere zimmern sollte, wurde er seiner Einsicht notgedrungen zur Hälfte untreu

und verfiel damit einer künftigen Kritik. Auch hier tötet das Hangen am Buchstaben und ist es nur der Geist, der da lebendig macht. Ganz und gar wird aber der heilige Geist reiner Vernünftigkeit von denjenigen verfehlt, welche in den Ergebnissen der „absoluten“ Methode Hegels nur Anfechtbares verspüren, indem vielmehr die Hegel'sche Logik trotz ihrer relativen Anfechtbarkeit ein relativ auch nicht Anzuechtendes sondern Gultiges und rein Vernünftiges enthält, in das sich der Liebhaber der Weisheit zu versenken hat. Auf keinen Fall machen die Fehler der Logik Hegels die vernunftlosen Lehrbücher derjenigen, welche ihre Weisheit nicht empfangen haben, zu etwas Besseren als denselben ohne jeden Anspruch auf „absolute“ Methode naturgemäss bleiben müssen, und besser als eine Logik oder Vernunftlehre ohne alle und jede „absolute“ oder wahre Vernünftigkeit dürfte auf lange Zeit diejenige Logik sich erweisen, welche die wesentlichen Momente vorhergegangener Vernünftigkeit sammtlich in sich aufgehoben hat. Thatsächlich bleibt Hegel'sche Logik im Grossen und Ganzen das Aufgeklärteste und Vernünftigste, welches zeitweilig zu haben ist. Bei aller Flüssigkeit des Begriffes sind die Begriffsbesonderungen von Satz, Gegensatz und Vereinigung, von Unmittelbarkeit, Vermittlung und Selbstvermittlung, der Wandelbarkeit auch wieder entnommen, und auch die einzelnen Hegel'schen Kategorien, deren Einteilung, Reihenfolge und Beziehungen sind keineswegs ein Flüssiges, Unfestes oder gar Verflüchtetes in dem Sinne, dass alles ohne weiteres wieder in Frage gestellt werden könnte. Eine einseitig ablehnende Kritik ist hier vom Uebel vielmehr ist anzuerkennen, dass sich der Bemühte durch das Studium Hegel'scher Logik gar sehr gefördert wissen wird und dieselbe die ganze alte Logik und Metaphysik in sich aufhebt.

In seiner Jugentschrift „über die dialektische Methode“ (1868) hat Eduard von Hartmann geäußert von dem „Schwindel, der sich über Kants Grabe erheben sollte“ er hat damals Wörter wie „Ubergesehnapptheit“, „Sophismen“, „Kniff“, „Vertuschungen“ und dergleichen gebraucht, und noch in seiner „Geschichte der Metaphysik“ (1899—1900) sagt er der „absurden dialektischen Methode“ (2: 212) viel Schlimmes nach. Obgleich er 1896 eine Kategorienlehre selbst verübt hat, — „eine Lehre von den Kategorien des menschlichen Denkens“ ist auch die Hegel'sche Logik schon von Fortlage („Lücken“ S. 40) genannt worden — hört er noch jetzt in der kleinen Logik Hegels „das unfruchtbare eintönige Geklapper der abstracten Hegel'schen Dialektik in der abschreckendsten Gestalt“, behauptet ferner, dass bei keinem einzigen Schritte der Hegel'schen Logik mehr als eine geschickte oder ungeschickte Sophistik geleistet sei, und versichert dem Leser, dass jeder Uebergang in derselben „nur durch dialektische Sophistik erzwungen“ werde. (2: 236—237.) Solche Aeussierungen implizieren die Behauptung, dass die Grenze als solche nur trenne ohne zu vereinigen, dass Verschiedenes und Unterschiedenes als solches Geschiedenes sei, und dass es Grade der Aehnlichkeit und Zusammengehörigkeit, überhaupt ein Einssein, der Begriffsbesonderungen gar nicht gebe; andererseits ist in denselben verkannt, dass sich die methodische Selbstentfaltung der Vernunft im Sinne Hegel's ebenso wenig als ein einseitig deductiv zu fassendes Hervorholen des Einen aus

den Anderen begreifen lässt, wie man in Bezug auf dieselbe von einer gewöhnlichen Induction reden darf. Das Bewusstsein des Verhältnisses zwischen Bejahung und Verneinung, zwischen Besonderem und Allgemeinem, zwischen Endlichem und Unendlichem ist weder auf buchstäblich analytischem noch auf rein synthetischem Wege zu gewinnen, und wer begriffliche „Uebergänge“ sophistisch schilt, zugleich über die Möglichkeit einer begrifflichen Systematik gelten lässt, sollte sich doch billig fragen, woher er dieselbe verständigerweise zu nehmen gedenkt. Ueberhaupt setzt ja jede Systematik den „dialektischen“ Grundgedanken voraus, indem sie Verschiedenes in einer Einheit, Einheit in einer Verschiedenheit enthält: in Bezug auf den reinen Begriff selbst heisst dies, dass in einer methodischen Kategorienlehre das Selbstbewusstsein als Kategorie der Kategorien die sämtlichen Bestimmtheiten seiner ihren gegenseitigen Ähnlichkeiten und Entzweigungen gemäss der Reihe nach besonders und durchdenkt, um sich jedesmal zu sagen, dass keine Begriffsbesonderung für sich bestehen kann und eine jede zu einer anderen hinüberführt, von der sie sich zwar unterscheidet, nicht aber zu scheiden vermag. Einen wesentlichen Unterschied freilich muss es zwischen den Begriffen schon geben, da sonst unser Denken ohne Bedeutung wäre: nichtsdestoweniger jedoch machen sie zusammen Eins und dasselbe aus, und die sämtlichen reinen Begriffsbesonderungen sind als solche different und identisch, wie die Einheiten der reinen Zahl einen Unterschied enthalten, der keiner ist. Sollen wir dessenungeachtet an den Kategorien einseitig die Differenz hervorkehren und etwa behaupten, die Begriffe lägen in dem Sacke des Bewusstseins in unverbundener Verschiedenheit leibhaftig neben einander? Sind nicht vielmehr Denkbestimmungen wie Nennen, Zählen und Messen trotz ihrer Verschiedenheit in einander überzuführen und überhaupt die sämtlichen begrifflichen Bestimmtheiten der Apperception ein körperloses Ganzes? Zwischen reinen Gedanken wie sonst überhaupt giebt es keine Grenzen, welche *nur* trennten, ohne zu vereinigen; ob sie sich schon von einander unterscheiden, sind sie doch nicht, in dem naiven Sinne des Wortes „Verschiedenheit“, durch eine wesentliche Kluft getrennt. Die Grenze selbst schon ist auf ihre Weise das Eine, welches Nichts und Alles ist, dasjenige welches Bestimmtheit und Realität setzt und aufhebt, und obgleich sich eine beliebige andere Kategorie von den übrigen abhebt, hebt sie sich ebenso sehr an den anderen auf; sie hat in dem Begriffe die anderen auch wiederum *an* sich, sie ist „an sich“ was die anderen sind. In der Hegel'schen Vernunftlehre nun soll der Begriff überhaupt diese Wahrheit „für sich“ bringen; er soll sich sagen lernen, dass er nicht nur als solcher die Einheit des Begreifenden und Begriffenen, die Identität der Identität und Non-Identität ist, sondern als einen *λόγος ἀόρατος* in mannigfacher Selbstbesonderung sich selbst an Anderem zu erkennen vermag. Das Ungleiche gleicht sich, obwol sich das Gleiche unterscheidet, und reine Begriffe suggerieren einander wechselseitig, ohne dass irgend einer derselben für sich entweder dauerte oder entstünde und verginge. Das „Umschlagen“ eines Begriffes in einen anderen ist nicht so aufzufassen, alsob die Kategorien buchstäblich aus einander entstünden, sondern dieselben zeigen sich von selbst

in und an einander, schon ohne die bewusste und schematisierende Besonderung sind sie in mehr oder weniger verworrenen Auffassung bereits da und schlechthin verschwinden thut eben deshalb eine sich durch das logische Denken „aufhebende“ Kategorie auch nicht. Wenn man in der reinen Zahlenlehre durch Hinzufügung einer Eins eine bestimmte Zahl aus der vorhergehenden „entstehen“ oder die vorhergehende in die nächst grössere „übergehen“ lasst, so bedeutet dies ja auch nicht, das ein buchstabliches Entstehen und Vergehen der betreffenden Zahlen zu denken sei, sondern dass das weder Existierende noch Geschehende aber dennoch logisch Geltende besondert und dennoch zusammenhangend zum Bewusstsein kommt. Wer dies einmal eingesehen, wer zum Begriffe des Begriffes als eines zeitlich Differenzierbaren und zugleich vielcinig zeitlos Differenzierten gekommen, wird nicht mehr in platter Verständigkeit von der Unmöglichkeit reden, dass eine Kategorie in eine andere „übergehe“: er verspürt den vernünftigen Gedanken in dem inadäquaten Ausdruck, nicht davon zu reden, dass Hegel selbst ausdrücklich lehrt, eine „sich aufhebende“ Kategorie verschwinde nicht, sondern zeige nur ihr Unvermögen, sich für sich zu behaupten, um als unselbständige Bestimmtheit eines Weiteren bewahrt zu bleiben. Eben deshalb ist auch der vernünftige Fortgang des sich methodisch auf sich selbst besinnenden Denkens keine eigentliche Deduktion; vielmehr ist der Anfang als das Abstracteste das Unhaltbarste und zeigt sich das Wahre, das eigentliche Princip, erst am Ende. Induction und Deduction, Synthesis und Analysis erweisen sich in diesem Gedankengange als Einseitigkeiten, welche ihr Gegenteil an sich haben und nimmer für sich festzuhalten sind, und der vernünftige Fortgang macht sich selbst als eine Hegel'sche μέθοδος des „Uebergehens“, in der eine Analysis als Synthesis, eine Synthesis als Analysis sich präsentiert.

Wer die Vernunftlehre Hegels principiell sophistisch nennt und in derselben nur „Scheinableitungen“ zu finden vermag, kann die Hegel'sche Logik kaum ernstlich studiert haben. Schon die Fragen, was denn eigentlich „Ableiten“ und wie überhaupt „eine dialektische Sophistik“ als solche möglich sei, müssen auch den „verständigsten“ Kenner derselben zum wenigsten bedenklich machen, und einem logischen Kopf muss selbst ohne Hegel das Verhältnis zwischen Analysis und Synthesis zwischen Deduction und Induction als eine Einheit Entgegengesetzter zum Bewusstsein kommen; man braucht sich nur auf die Möglichkeit einer Definition der Definition zu besinnen, um in der Selbsterklärung des Begriffes als einer Einheit des Besonderen und Allgemeinen das „synthetische Urteil a priori“ in diesem Sinne zu verspüren. Namentlich auch das Hartmann'sche Unbewusste als Einheit des Logischen und Unlogischen ist die reine Einheit Entgegengesetzter im Sinne Hegel's, was freilich von E. v. Hartmann so wenig eingesehen wird, dass er in seiner „Geschichte der Metaphysik“ etwas gegen Hegel vorzubringen glaubt, indem er die Bemerkung macht: „Ohne das Unlogische schon im Ausgangspunkt vorauszusetzen, würde die logische Entwicklung keinen einzigen Schritt thun können.“ (2: 234.) (Das Princip der Differenz ist ihm nämlich ein Unlogisches.) „Ohne die logische Identität des Unlogischen,“ hätte er hinzufügen sollen, „schon im Ausgangspunkte vorauszusetzen, würde die Hartmann'sche Entwicklung keinen

geringen Schritt thun können. Das hat er aber nicht gethan. Vielmehr ist in dem Gesichte der Metaphysik der Abschnitt über Hegel (2: 207–246) ein wohl ebenso starkes Beispiel verständnislosen Abschnebens wie schon seine Jugendschrift „über die dialektische Methode“ gewesen. Die grosse Mehrzahl derjenigen, die über Hegel gelegentlich den Mund vollnehmen, macht es freilich wenig besser. Fast alle reden sie, sobald sie auf den verehrungswürdigen Erben des Gedankens zu sprechen kommen, Begriffsloses und Albernies, mitunter sogar Blasphemisches; selbst ein Vaihinger verkennt den Wert der Hegel'schen Beleuchtung „synthetischer Urtheile a priori“, und überhaupt wird die Begrifflosigkeit zu mancher „philosophischen“ Schriftsteller seit Hegel nur von dem anarischen Dunkel, mit dem sie „die verwegene und wahnwitzige Hegel'sche Herumkranzeln, gelegentlich noch übertrollen, „Die Haugigkeit,“ hatte schon Rosenkranz in seiner „Wissenschaft der logischen Idee“ (1: 22) geschrieben, mit welcher noch immer Invectiven gegen Hegel geschleudert werden, steht in umgekehrtem Verhältniss zum Studium seiner Schriften: je weniger man sie liest, desto gründlicher und zuversichtlicher glaubt man über ihn aburtheilen zu können. Und, dürfen wir unsererseits hinzufügen, wer liest in Deutschland noch Hegel's Phänomenologie und grosse Logik? Welcher deutsche Philosophieprofessor kann heutzutage diese Meisterwerke der Philosophie gehörig auslegen, geschweige denn verständnisvoll und fördernd kritisieren? Man ist vielmehr über Fichte, Schelling und Hegel so gründlich hinaus, dass man sie eigentlich nur noch von Hörensagen kennt; namentlich liegt die Hegel'sche Logik als ein nicht einmal mehr gekannter überwundener Standpunkt in weiter Ferne hinter dem Rücken der meisten deutschen Philosophieprofessoren. Indessen, auf die Dauer wird das so nicht fortgehen können; Hegel's Zeit muss wieder kommen und nach der Periode des Neukantianismus wird man aufs neue von Kant bis Hegel methodisch fortzuschreiten haben. Allerdings kann, mit Schopenhauer zu reden, die Wahrheit warten, denn sie hat ein langes Leben vor sich, und wir müssen mit Hegel überzeugt sein, dass das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, — freilich nicht, alsob dasselbe jemals einer Menge von Bildungsphilistern unverhüllt und in seiner Reinheit einleuchten könnte, sondern in dem Sinne, dass es von den Berufenen geschätzt und anerkannt werde. Es ist nur zu begreiflich, sagt Hegel mit Recht, dass die echtesten Philosophien nicht die sind, welche allgemein werden, und dass, wenn ausserdem dass schlechte Philosophien eine Allgemeinheit erhalten, auch echtere dazu gelangen, die allgemein gewordene Seite derselben gerade dasjenige ist, was an ihnen nicht philosophisch ist. Die Hoffnung soll man mit Schopenhauer aufgeben, dass eine genügende Philosophie, das Abbild der vollendeten Besinnung des Menschen, der Menge jemals einleuchten könne und à la portée de tout le monde sein werde; so klein ist das Publicum echter Philosophen, dass selbst die Schüler, die verstehen, ihnen nur sparsam von den Jahrhunderten gebracht werden. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen, und ein Weiser ist man nur unter der Bedingung, in einer Welt voll Narren zu leben. „Die Philosophie,“ bemerkt Hegel in einem Aufsatz über das Wesen

der philosophischen Kritik, „ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig. Sie ist nur dadurch Philosophie, dass sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an seinen Lehrer, als er hörte, dieser mache Schriften über seine Philosophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Asien schrieb, dass er das, was sie zusammen philosophiert hätten, nicht hätte sollen gemein machen und Aristoteles sich damit verteidigte, dass seine Philosophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben sei (A. Gell. 20: 5), so muss die Philosophie zwar die Möglichkeit gelten lassen, dass das Volk sich zu ihr erhebe, aber sie muss sich nicht zum Volke erniedrigen. In diesen Zeiten der Freiheit und Gleichheit aber, in welchen sich ein so grosses Publicum gebildet hat, das nichts von sich ausgeschlossen wissen will, sondern sich zu Allem gut oder Alles für sich gut genug hält, hat das Schönste und das Beste dem Schicksal nicht entgehen können, dass die Gemeinheit, die sich nicht zu dem, was sie über sich schweben sieht, zu erheben vermag, es dafür so lange behandelt, bis es gemein genug ist, um zur Aneignung fähig zu sein, und das Plattmachen hat sich zu einer Art von anerkannt verdienstlicher Arbeit emporgeschwungen. Es ist keine Seite des besseren Bestrebens des menschlichen Geistes, welche dieses Schicksal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunst oder der Philosophie sich nur blicken zu lassen, so geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Kompendien und für den Hausbedarf des reichsanzeigerischen Publikums zurecht gerührt ist.“

Das Plattmachen und Zubereiten der Hegel'schen „Phänomenologie des Geistes“ und „Wissenschaft der Logik“ ist nun freilich zu keiner Zeit besonders flott von Statten gegangen, obschon die Gabler'sche „Kritik des Bewusstseins“ eine verhältnismässig lichtvolle und erleichternde Darstellung des entsprechenden Teils der ersteren in der That wol heissen darf. „Von der rechten und wahren Philosophie,“ sagt er in seiner Vorrede, „wäre man zu fordern berechtigt, dass sie unabhängig von der blossen Kulturstufe ihrer und jeder besonderen Zeit das reine Wesen des Geistes, wie er an und für sich ist, und ebenso der Vernunft zu erkennen und zum Bewusstsein zu bringen bemüht sei.“ Und am Schlusse der Recension des Buches, welche H. F. W. Hinrichs (1794—1861) in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, dem bekannten Organ der alten Hegelschule, 1828 hat erscheinen lassen, wird ihm das Lob gespendet: „Indem der Verfasser in Allem unserer aus dem Begriffe der Wissenschaft selbst an ihn gemachten Anforderung entsprochen hat, scheiden wir von ihm mit derjenigen Hochachtung und Anerkennung, die aus keiner Zeitphilosophie sondern aus einer solchen entspringt, die, abgesehen von dieser oder jener Bildungsstufe irgend einer besonderen Zeit, vielmehr das reine Wesen der Vernunft und des Geistes, wie derselbe für alle Zeit erscheint, zu erkennen und zum Bewusstsein zu bringen bestrebt ist.“ Wie weit dieses Lob ein verdientes heissen darf,

Über dem Urteil des Lesers überlassen: dass aber das Gabler'sche Buch besonders geeignet ist und bleibt, Einem über die ersten Schwierigkeiten eines ernst gemeinten Hegelstudiums hinwegzuhelfen, wird hoffentlich von jedem Leser zugestanden werden, der unter Erleichtern etwas Anderes als Plattmachen versteht. Und ein neues gründliches Hegelstudium, der freie und kritische Neuhegelianismus, um es kurz zu sagen, ist nachgerade an der Zeit: auf Kant ist man jetzt gründlich genug zurückgegangen, an ihrer Kantphilologie sind die Neukantianer allmählich sogar zu Strohdreschern geworden, und man wird sich schliesslich daran zu erinnern haben, dass die Logik Hegels wesentlich unter dem Gesichtspunkt aufzufassen ist, die geschichtlich und vernünftig geforderte Vollendung der Kant'schen Vernunftkritik zu sein. Kantstudien ohne Hegelstudien sind einem Vorspiele zu vergleichen, bei dem man nicht zum Stücke käme; schon die Phänomenologie des Geistes ist die tiefer gefasste, unendlich reiche, wahre und eigentliche Vernunftkritik, und das von Kant versprochene, aber in seiner Wahrheit von ihm nur durch einen Nebel hindurch erblickte, System der reinen Vernunft ist in der Logik (oder Vernunftlehre) Hegels thatsächlich geleistet worden. Als eine „geleistete“ Vernunftlehre bleibt auch letztere mit menschlichen Fehlern und Unzulänglichkeiten schwer behaftet: trotzdem verhalten sich Kant und Hegel wie Anfang und Vollendung einer klassischen Denkerperiode. „Le système de Hegel n'est que celui de Kant débarrassé de ses conséquences. Celui-là n'a fait que donner leur entier et harmonieux développement aux principes féconds que celui-ci avait posés; l'ébauche géniale mais incomplète et incohérente laissée par Kant atteint avec Hegel la perfection de l'oeuvre achevée. — Nous croyons que la Logique, quelles qu'en soient les imperfections, reste une oeuvre solide et durable. — Est-elle autre chose qu'une critique des catégories, critique incontestablement plus profonde que la critique kantienne? — On ne peut s'en tenir à Kant. Il faut reculer jusqu'à Hume ou avancer jusqu'à Hegel. — L'hégélianisme, négligé mais non refuté, abandonné aux vaines déclamations et aux railleries faciles des esprits superficiels, conserve pour le penseur ses droits à un examen sérieux et pour ainsi dire son actualité. — Est-ce à dire que nous devons nous faire hégéliens? Si ce terme doit impliquer une adhésion entière et sans réserve à toutes les doctrines professées par Hegel ce serait demander l'impossible. La philosophie de Hegel est une véritable encyclopédie; il ne se peut que dans une oeuvre aussi complexe toutes les parties aient une égale valeur. — (D'ailleurs,) les rois de la pensée ont pour mission d'émanciper l'esprit, et non de l'asservir. — Nous sommes moins que jamais disposés à jurer sur la parole d'un maître quel qu'il soit. Si donc nous devenons hégéliens, ce ne peut être qu'au sens large du terme; nous subissons l'influence de Hegel comme actuellement nous subissons celle de Kant. — En définitive chacun de nous ne peut-il penser qu'avec sa propre raison. Mais parmi les maîtres les plus éminents de l'intelligence humaine Hegel a, croyons-nous, sa place marquée, et le dernier venu des grands systèmes philosophiques nous semble appelé à exercer sur les esprits une influence aussi profonde et aussi durable que les plus célèbres des doctrines antérieures.” (G. Noël, la Logique de Hegel; Paris 1897.)

So möge denn zunächst die Gabler'sche „Kritik des Bewusstseins“ womöglich das Ihrige dazu beitragen, dass die Hegel'sche Logik, das eigentliche Haupt- und Centralwerk reiner Philosophie, etwas weniger unzugänglich werde als sie ausserhalb der Schule bisjetzt so ziemlich allgemein gewesen ist. Gabler's Verdienst wird es bleiben, dass er, wenngleich in einem etwas schwertälligen Satzgefüge, den Eingang in das Heiligtum der Wissenschaft reiner Vernunft durch seine Vorschule wesentlich erleichtert hat,¹⁾ und es soll ihm dieses Verdienst ungeschmälert bleiben, gerade weil es nahezu sein einziges ist. An der von Schülern Hegels nach dessen Tode veranstalteten Ausgabe der sammtlichen Werke des Meisters z.B. hat er nicht teilgenommen, obgleich er sich durch eine Reihe jetzt vergessener Recensionen als Wortführer der Schule in den Berliner Jahrbüchern bewährt hat, und als er 1835 als Nachfolger Hegels auf dessen Lehrstuhl nach Berlin berufen war, hat er sein Lehramt im Sinne der damaligen preussischen Staatsphilosophie mit einem lateinischen Habilitationsprogramm „de verae philosophiae erga religionem christianam pietate“ (Berol. 1836) angetreten; er hat sich bemüht, in demselben darzuthun, dass die Hegel'sche Philosophie den christlichen Glaubenslehren nicht widerspreche. Gerade damals war dies namentlich durch D. Fr. Strauss bereits etwas zweifelhaft geworden, wie denn überhaupt Hegelianer wie Strauss, Feuerbach, B. Bauer, Fr. Th. Vischer, A. Ruge, Kuno Fischer u. A. um ihrer Reden und Schriften willen als incorrecte Leute Amt, Stellung und Wirksamkeit gelegentlich eingebüsst haben; Gabler hat sich mit Entschiedenheit sogleich gegen Strauss erklärt; als aber der fünfundzwanzigjährige Julius Frauenstädt im Jahre 1838 eine als hegelianisch hingenommene Schrift über „die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes“ erscheinen liess, begleitete Gabler dieselbe mit einer Vorrede in der Form eines Briefes an den Verfasser. Nachher ist er nur noch einmal als Schriftsteller hervorgetreten, und zwar im Jahre 1843, nachdem Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen“ (1840) seine seichten aber berühmt gewordenen Angriffe gegen die Hegel'sche Logik veröffentlicht hatte; unser Verfasser hat wider dieselben ein erstes Heft über „die Hegel'sche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Würdigung“ herausgegeben, in welchem er nebenbei den Pantheismus, noch entschiedener freilich den Atheismus, zurückwies. Hegels Philosophie wurde der Mystik näher gestellt als dem Un-

¹⁾ Fernerhin zu empfehlen wären: J. E. Erdmann's „Grundriss der Logik und Metaphysik“ (1841, '43, '48, 63), G. Weissenborn's „Logik und Metaphysik“ (1850—51), Kuno Fischer's „System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre“ (1852, '65), J. Hutchison Stirling's work on „the Secret of Hegel“ (1865, '98), C. L. Michelet's „Logik, Dialektik, Metaphysik“ (1876), W. T. Harris on „Hegel's Logic“ (1890, '95), G. Noël über „la Logique de Hegel“ (1897), und §§ 433—576 in Kuno Fischer's Buch über „Hegels Leben, Werke und Lehre“ (1898 ff). Speciell auf die Quantitätskategorien beziehen sich C. Frantz, „die Philosophie der Mathematik“ (1842) und H. Schwarz, „Versuch einer Philosophie der Mathematik“ (1853).

glauben und der Pantheismus ward als Irrtum, der Atheismus als Verrücktheit bezeichnet. C. L. Michelet (1801–93), verhältnismässig wol der reinste der alt. Hegelianer, hat ihn gleich darauf in seiner „Entwicklungsgeschichte der neuesten Philosophie“ (Berlin 1843, SS. 351–364) kritisiert, wozu Gabler noch im selben Jahre in Bad-Teplitz aus diesem Leben geschieden ist.

Leide., im Jan. 1901.

G. J. P. J. BOLLAND,
Professor der Philosophie.

DRUCKFEHLER

Auf Seite 5, Zeile 6 von unten, ist zwischen „noch“ und „philosophisch“ „nicht“ einzusetzen. Andere, weniger bedeutende, Druckfehler wolle der geneigte Leser bei der Lectüre gelegentlich selbst verbessern.

EINLEITUNG.

§ 1.

Was überhaupt Philosophie sei, kann nicht vor, noch ausser ihr erklärt oder gelernt werden: denn sie ist nur in ihrer Entwicklung und in dem Wissen von ihr. Nur die vollständige, aus ihr selbst hervorgehende und von der ihrem Begriffe inwohnenden und gemässen Methode geleitete Darlegung und Entfaltung ihres Inhalts kann ihren Gegenstand sowol, welcher nicht in der Vorstellung oder Erfahrung angetroffen wird, erst für die Erkenntnis und mit ihr hervorbringen, als auch für die Richtigkeit einer Definition, welche etwa, wie bei anderen Wissenschaften, gleich im Eingange und an der Spitze des Ganzen gegeben würde, die wahre Beweisführung enthalten.

Anmerkung. In Vergleichung mit anderen (nicht philosophischen) Wissenschaften, welche mit einem bestimmten und vorausgesetzten Gegenstande, der wenigstens dem Namen nach allgemein bekannt und in der Vorstellung vorhanden ist, sogleich ihre Definitionen und Erklärungen zu beginnen pflegen, und hierbei, wie für ihr weiteres Verfahren, die gewöhnliche Lehre der Methodologie der Logik voraussetzen, lässt sich gleich im Anfang schon der Unterschied des Anfangs, in welchem die Philosophie gegen jene Wissenschaften steht, bemerklich machen. Vgl. Hegel's Encykl. der philosoph. Wissensch. § 1 ff. Da die Philosophie nichts Vorausgesetztes dieser Art hat, noch haben kann, und das Systematische ihres Verfahrens vielmehr selbst erst hervorzubringen hat: auch jede Vorstellung von ihr, ihrem Gegenstande und Inhalte, ihrer Erkenntnisweise und Methode vor ihrer wirklichen Erkenntnis als etwas notwendig Unwahres von ihr zurückgewiesen und negiert werden muss, schon deswegen, weil es nur Vorstellung, nicht wissenschaftliche Erkenntnis ist: so ergeben sich die besonderen Schwierigkeiten, denen ihr Anfang unterliegt, auch schon für eine vorläufige Betrachtung und allgemeine Reflexion. Bei dem Anfänger kommt die Schwierigkeit hinzu, dass für ihn nicht einmal die sonst auch geläufigsten Ausdrücke, wie Begriff, Vorstellung, Reflexion, Wesen, Idee u. a. m., in ihrer wahren Bedeutung, welche nur im Wissen liegt, auftreten können, bevor sie durch den Fortgang des philosophischen Erkennens an ihrer Stelle von selbst hervortreten, und dann erst in

ihrer Wahrheit und Notwendigkeit eingesehen werden. Es hilft hier die Einwendung nichts, dass Andere schon, nämlich wenigstens die Lehrer und Verfertiger der Lehrbücher, das Ganze durchgemacht, und seine Definition, wie die systematische Anordnung aufgefunden haben. Denn abgesehen davon, dass es in den Lehrbüchern häufig an dem Notwendigsten, nämlich an der inneren Notwendigkeit des Fortganges selbst, gebricht und die Anordnung daher als etwas Willkürliches oder als etwas nur ausserlich Ueberlegtes erscheint: ist es doch auch für den Anfänger in der Philosophie, der nicht auswendig lernen, sondern denken und erkennen soll, selbst bei dem systematisch-vollkommensten Lehrbuche, gerade um die Erkenntnis selbst und um die Einsicht in die innere Notwendigkeit des sich selbst entwickelnden und weiter bestimmenden Fortganges zu thun; er muss daher die Sache mit hervorbringen, oder vielmehr ihr nur folgen in ihrer eigenen Entwicklung, durch welche sie sich selbst hervorbringt. Nur durch diese Notwendigkeit ist die Philosophie tätig, wahre Wissenschaft zu sein; und nur im Wissen hat auch ihr Gegenstand seine Kraft und Bedeutung, der ausser dem Wissen etwas Leeres ist. — In das Element der blossen Vorstellung und Meinung von der Philosophie und vor ihren wirklichen Beginn fällt auch dasjenige Verhalten gegen sie, welches das Studium derselben besonders schwierig findet oder ganz verschmäht aus dem Grunde, weil es so viele verschiedene Philosophien und verschiedene Ansichten der einzelnen Philosophen gebe, und man daher nicht wissen könne, welche Philosophie die wahre, oder welche Ansicht die rechte sei. Man übersieht, dass es die Philosophie ist, in welcher die besonderen Systeme gemeinschaftlich wurzeln, und deren Darstellung sie versuchen. Ist bloss von der Verschiedenheit in einzelnen Gegenständen die Rede, so wird diese Verschiedenheit durch die nähere Prüfung und Untersuchung alsbald auf den bestimmten Unterschied sich zurückführen lassen, in welchem zugleich das Allgemeine erkannt wird; trifft aber die Verschiedenheit das ganze Princip und den Standpunkt verschiedener Systeme, so findet teils auch hier das Vorige statt, teils zeigt die Geschichte der Philosophie nicht sowol eine bunte Mannigfaltigkeit von Ansichten und Meinungen, als vielmehr in Allem, was den Namen Philosophie wirklich verdient, den notwendigen Gang, den das philosophische Denken genommen hat. Dieses Denken aber ist es, was keinem, der zur Philosophie hinzutritt, erspart werden kann, und mit dem Entschlusse vielmehr, nur denken zu wollen, kann ihr wirkliches Studium begonnen werden, als mit der oberflächlichen Reflexion, welche bei der blossen Betrachtung, dass verschiedene Philosophen Verschiedenes gesagt haben, stehen bleibt, und an diese alleräusserste Weise, über Philosophie zu reden, sich hält, des Denkens aber hiermit sich entschlägt. Einem philosophischen Systeme aber (und die Philosophie hat ihr notwendiges System durch sich selbst), welches das an und für sich Allgemeine der Vernunft selbst zu seinem Princip hat, kann jene Verschiedenheit am wenigsten entgegengehalten werden, da aus ihm selbst die Abweichungen anderer Philosophen und die untergeordneten Standpunkte besonderer Versuche in ihrem Grunde erkannt werden. —

§ 2.

Um dieser Natur der Sache willen kann und soll auch irgend eine sogleich im Eingange gegebene Definition, wenn sie auch

in der Folge sich als richtig erweist, z. B. dass die Philosophie die Wissenschaft der Vernunft sei, insoferne diese ihrer selbst als alles Seins sich bewusst werde. (nach Hegel. Encykl. der philos. Wiss. § 5, S. 6) oder die Wissenschaft der Vernunft als der sich wissenden Wahrheit, und ähnliche Erklärungen — nur eine vorläufige historische Bekanntschaft gewähren, und insbesondere für den Anfänger nur dazu dienen, den Gegenstand ihm einstweilen im Allgemeinen anzudeuten: wobei die Beschäftigung des eigenen Nachdenkens sich daran halten kann, dass man es durchaus mit dem Vernünftigen, folglich mit demjenigen, was jeder in sich selbst hat und findet, jedoch mit diesem Vernünftigen in seiner reinen Gestalt, Wesenheit und Wahrheit zu thun haben wolle.

Anmerkung. In gleichem Sinne könnte die Philosophie die Wissenschaft der Idee (der Ideen überhaupt nach Platon), d. h. der sich selbst gleichen Vernunft, oder des sich als Geist wissenden Geistes, einfach mit Aristoteles (*Metaph. H i e. a min.*, 1) die Wissenschaft der Wahrheit, ferner das allein und durch und durch vernünftige Wissen, auch die Wissenschaft der Freiheit (s. Hegel a. a. O. S. 7; vgl. Aristoteles a. a. O. I., 2.) u. s. w. genannt werden, wenn nicht in ihrem Anfange oder vielmehr noch vor ihm eine solche Namengebung überhaupt etwas Zweckloses und der Natur der auftretenden Wissenschaft Widersprechendes wäre. Solche Namen sind daher hier nur noch hohle Worte. Jede weiter der Definition hinzugefügte Erklärung aber müsste notwendig zugleich mitten in die Sache hineinführen, um welche es erst auf dem Wege der Wissenschaft zu thun ist, und ohne Erkenntnis die Erkenntnis ihres Wesens voraussetzen. Die Redensart in der Weise und Sprache des gewöhnlichen Vorstellens, nach welcher man Jemand einen Begriff oder eine Vorstellung von etwas giebt, hat dort den Sinn, dass etwas Unbekanntes durch die Erinnerung an sonst Bekanntes, Gesehenes, Gehörtes u. dgl. der Vorstellung vorgeführt oder wenigstens näher gebracht wird. Von der Philosophie aber kann keine solche Vorstellung gegeben werden, so wenig als von Gott, auch wenn nicht schon die Vorstellung selbst das Schiefe und Unrichtige an der Sache wäre; und was man in jener Redensart Begriff nennt, ist noch nichts weiter als eine Vorstellung. Wollte man etwa sagen, die Philosophie sei das reine Denken, so ist dieses in so ferne richtig, als es ausser der Philosophie kein reines Denken giebt, und jeder ist sich auch der formalen Thätigkeit, welche er sein Denken nennt, bewusst. Weil dieses aber ein konkretes Denken ist, so wird er, auf das reine Denken hingewiesen, aus diesem nichts zu machen wissen, d. h. keine Vorstellung davon haben, oder es etwa dem Nichtsdenken gleichsetzen, weil eben der Inhalt des reinen Denkens (die reinen Gedanken) das völlig Unbekannte für ihn ist, dieser Inhalt aber auch nur in der Philosophie und durch das philosophische Denken dem Bewusstsein erworben werden kann, dann aber auch nur im Wissen und nicht ohne dieses ist.

§ 3.

Eine gleiche Bewandnis hat es mit den der wirklichen Sache und ihrer Ausführung vorangeschickten Einteilungen. Die Philosophie kann ihre Einteilung und innere Gliederung, wie die ihrem Begriffe gemässe selbstständige Methode, nur innerhalb ihrer und auf dem Wege ihrer Entwicklung finden, hervorbringen, begründen und rechtfertigen. Am Ziel ihres zurückgelegten Weges erst ist sie, gegen ihre frühere Unmittelbarkeit, d. h. gegen ihr vorher unmittelbares Auftreten und Verhalten in der Weise des blossen (so und so) Seins, das ihren Begriff erfüllende Wissen ihrer selbst und der inneren Notwendigkeit ihrer Entwicklung, und kehrt, in ihrer Totalität sich übersehend und begreifend, mit sich selbst vermittelt in ihren Anfang zurück.

Anmerkung. Es ist nichts Ungewöhnliches in den philosophischen Lehrbüchern, dass zur Einleitung zuerst über das, was Philosophie sei, im Allgemeinen nach unserer Bestimmung und Ueberlegung gesprochen, hiernach auf gleiche Weise die angeblich notwendigen Teile der Philosophie und deren Unterabteilungen geföhren, und der ganze philosophische Stoff als ein schon vorhandener und gegebener eben so behandelt wird, wie etwa, wenn man eine Sammlung von Münzen oder von ausgestopften Tieren und Vögeln vor sich hat und die Frage nach der zweckmässigsten Anordnung und Klassifikation zur leichten und bequemen Uebersicht entsteht; worauf dann ein gehöriges Verzeichnis der sammtlichen Stücke angefertigt und ausgegeben wird. Auf ähnliche Weise werden auch von der Philosophie solche Verzeichnisse und Uebersichten, sogenannte Schemata, ausgestattet mit vielen neuerundenen, besonders griechischen, Namen, angelegt und verfertigt — auch wol ohne die Ausföhren der Sache, wenigstens ohne die ausführliche, allein ausgegeben, — gleichsam wie Musterkarten zur Probe des Systems und zur beliebigen Wahl, weil es mehrere philosophische Häuser solcher Art giebt, die diesen tabellarischen Verstand zu Markte bringen, und jedes gerne mit einer besonderen und eigentümlichen Klassifikation und Nomenklatur seiner Artikel vor der Welt erscheint. Ueber solche überall geläufige Einteilungen kann verglichen werden Kapps Encykl. d. Philos. Th. 1, S. 25 ff. — Diese Erscheinung hat etwas Merkwürdiges, weniger um des Inhalts willen, der schon grossenteils in der Einteilung aufgegangen ist, sondern als Erscheinung, von welcher die Geschichte der Philosophie Zeugnis und Rechenschaft zu geben hat. Dieser mag es vorbehalten bleiben, näher zu bestimmen und nachzuweisen, was denn zu dieser Zeit für einige Philosophen Philosophie gewesen sei, und damit zugleich auch diesen Philosophen selbst auf den Grund ihres philosophischen Inneren zu schauen, und die Höhe oder Tiefe ihres seinem Gegenstand und Inhalt gleichen Bewusstseins zu messen. Jetzt indessen sollte man fast glauben, dass, weil das Klassifizieren und Schematisieren, zum Teil auch das Construieren, das Ein- und

Abteilen von oben und vom Ganzen bis zu den kleinsten Stücken herunter, das Erste ist, womit Einige die Philosophie und jeden Teil derselben beginnen und auch schliessen, für sie dieses Einteilen selbst auch das Erste und Höchste der Philosophie überhaupt, das Princip des Ganzen und das Absolute selbst sei, so wie ihr eigener höchster Standpunkt. — Wenn auch das Einteilen überall sonst so gewöhnlich und herkömmlich ist, dass bei allen Wissenschaften und bei jedem Redeaufsätze zuerst und zunächst, wenigstens sogleich nach der Definition, eine nette Einteilung oder Disposition gegeben oder gefordert wird: so kann hier überall die Methodologie der Logik vorausgesetzt, und auf die gewöhnliche Lehre von den Einteilungen hingewiesen werden. Die Philosophie dagegen kann durchaus nichts voraussetzen, am wenigsten in ihrem Anfange, oder sie muss sich gefallen lassen, dass ihr alles Vorausgesetzte zurückgewiesen und negiert wird. Wenn daher auch irgend einer vorangeschickten Einteilung die Behauptung entgegengestellt wird, dass nicht etwa nur diese besondere Einteilung sondern das Einteilen überhaupt etwas völlig Irriges und Falsches sei, welches gar nicht statt finden dürfe: so hätte die Philosophie zur Rechtfertigung ihres Verfahrens und zum Beweise des Gegenteils durchaus noch nichts als etwa nur die blosse Versicherung desselben, oder die Berufung auf das Herkömmliche d. h. etwas Vorausgesetztes, und überhaupt finge sie selbst sogleich mit dem Gegenteil dessen an, was sie sein will. So sehr muss die Philosophie jede Hand breit ihres Gebietes sich erst erobern. — Diese Bemerkungen mögen vorläufig dazu dienen, von dem Vfr. die Anforderung abzuhalten, dass er zur Erlangung einer zunftmässigen Meisterschaft vor allen Stücken ebenfalls das Meisterstück einer Einteilung hätte liefern sollen. Eine solche wird später erfolgen. Ueberhaupt aber machen alle Ein- und Abteilungen, welche in diesem Buche gegeben werden, als solche keinen Anspruch auf besondere Bedeutsamkeit, und mögen sich erst zuletzt durch das Ganze rechtfertigen. —

§ 4.

Da aber die Philosophie, als Anderen mitzuteilende oder in ihnen hervorzubringende Wissenschaft, das natürliche Bewusstsein und gewöhnliche Vorstellen zu ihrer gegebenen Voraussetzung, zu ihrem Anfangs- und Ausgangspunkte hat, das natürliche Vorstellen aber in seiner Weise von der Weise des philosophischen Wissens und Denkens noch sehr entfernt und ihm vielmehr entgegengesetzt ist: so hat in dieser Beziehung die Philosophie auch die Aufgabe, das noch ¹philosophisch gebildete Bewusstsein auf dem zu ihr führenden Wege hinzuleiten, und demselben das ihm nicht unmittelbar gegebene Element, in welchem sie als reine Wissenschaft sich bewegt, zu vermitteln. Diesen Weg zur Wissenschaft, welcher die Wissenschaft noch nicht selbst ist, aber sie zur inneren Leiterin hat,

und nicht ohne die Methode der Wissenschaft vollbracht werden kann, zeigt und führt die philosophische Propädeutik. —

Anmerkung. Die philosophische Propädeutik ist daher eine Erziehung des Subjects zur Philosophie oder zum reinen philosophischen Denken, wie die Philosophie selbst, von Seite dessen, was sie dem Subjekte gewährt, die Schule seiner absoluten Bildung ist. Was erst eine solche Vermittlung, wie die im § angegebene, notwendig macht, beruht auf dem Unterschiede zwischen dem philosophischen Denken und Erkennen und zwischen dem nur noch natürlichen Denken und gewöhnlichen Vorstellen des konkreten subjektiven oder empirischen Bewusstseins überhaupt, welches von dieser natürlichen Konkretheit und allen in und mit ihm verwachsenen Meinungen und Vorstellungen, ja von der Weise der Vorstellung selbst, erst zu reinigen und zu befreien ist. In allen anderen Dingen, Handwerken, Künsten, Wissenschaften, gilt es als etwas Anerkanntes und Ausgemachtes, dass man ohne Erlernung der Anfangsgründe, ohne ein stufenweises Fortschreiten und ohne viele Uebung und Studien sich keine Fertigkeit und kein Urtheil über Gegenstände des Faches erwerben könne; nur in der Philosophie glaubt jeder leicht sich ein Urtheil zutrauen, und mit Gegenständen philosophischer Erkenntnis fertig werden zu können. Allein die Unfähigkeit dazu des natürlichen Bewusstseins und gewöhnlichen Vorstellens, welches ohne die Zucht des Denkens philosophische d. h. absolute Wahrheit erkennen will, zeigt sich für den Philosophen schon in den Fragen, welche es zur Beantwortung an die Philosophie richtet, und darin, dass es ihm zunächst um die Resultate der philosophischen Forschung für diese oder jene ihm am Herzen liegende Sache zu thun ist, — gleichsam als ob solche Resultate für sich allein, ohne das Erkennen und ohne die Bewegung des sie vermittelnden Denkens, die Wahrheit ausmachten, und ihm etwas helfen könnten. — Uebrigens ist der angenommene Unterschied des natürlichen Bewusstseins und des philosophischen Denkens und Wissens hier freilich selbst nur noch eine Behauptung, deren Wahrheit geläugnet werden könnte. Allein da der Unterschied zwischen dem Wissen und Nichtwissen von etwas, ehe man es getrieben und gelernt hat, von selbst besteht und von selbst einleuchtet, und auch derjenige, der als ein Anfänger zur Philosophie kommt, seine bisherige Unwissenheit in derselben damit bekennt, so wird auch der Unterschied zwischen dem philosophisch und nichtphilosophisch gebildeten Bewusstsein ohne Weiteres zugegeben werden können. Wenn das natürliche Bewusstsein den Unterschied läugnet, so mag es kommen und sehen, wie es mit der Weise seines Verhaltens von der philosophischen Bildung empfangen und behandelt wird. Eben dieses zeigt aber die Propädeutik selbst, denn sie nimmt jenes Bewusstsein zunächst nur auf, wie es sich giebt, und führt es stufenweise weiter. — Am Subjekte wird übrigens weiter nichts gefordert und vorausgesetzt, als dass es ein vernünftiges d. h. ein solches sei, in welchem die allgemeine Vernunft an sich (*κατὰ δύναμιν*), wenn auch von ihm selbst noch nicht in ihrer Wahrheit erkannt, vorhanden ist; denn das Letztere soll ihm eben die Philosophie erst gewähren. —

§ 5.

Durch ihre besondere Bestimmung, den Anfänger über die

verschiedenen Stufen und Weisen des natürlichen und erscheinenden Bewusstseins zum Elemente des philosophischen Wissens zu erheben, erhält diese Vorschule der Philosophie auch ihren besonderen, notwendigen Charakter, die durch Zweck und Ziel vorgezeichnete Richtung ihres Weges, die bestimmte Weise ihres Verfahrens und Fortschreitens. Ausser diesem notwendigen Inhalte kann sie aber noch manches, was zwar für den nächsten Zweck nicht unmittelbar notwendig, jedoch vorläufig auch nur historisch zu wissen nicht überflüssig ist, in sich aufnehmen, sofern es zur Erweiterung der allgemeinen Kenntnis der Philosophie und der von ihr und ihrem Inhalte zu fassenden Ansichten beiträgt, oder später an seiner Stelle noch bestimmter das Förderliche und Zweckmässige seiner Aufnahme und vorläufigen Behandlung ausweist. Allgemeine Bemerkungen und Erläuterungen, Wort- und Sach-Erklärungen, desgleichen Nachweisungen aus der Geschichte der Philosophie und Bemerkungen über Geschichtliches dieser Art sind dahin zu rechnen; selbst auch Gegenstände aus wissenschaftlich später fallenden besonderen Teilen der Philosophie können in der angegebenen Hinsicht schon hier vorläufig eine Stelle finden, nur dass sie hier noch nicht in der Bedeutung und Notwendigkeit auftreten können, welche sie an ihrer rechten Stelle im Zusammenhange der eigentlichen Wissenschaft haben.

Anmerkung. Von den vier Abschnitten, in welche diese Propädeutik zerfällt, und von denen der erste vom Bewusstsein überhaupt, der zweite von den notwendigen Stufen des in die Erscheinung fallenden Bewusstseins handelt, der dritte aber psychologischen, der vierte encyklopädischen Inhaltes ist, sind nur die beiden ersten, welche daher auch die erste Hauptabteilung des Ganzen bilden, im strengen Sinne nach dem angegebenen Begriffe propädeutisch; die beiden letzten enthalten mehr das sonst oder nach äusserer Rücksicht Zweckmässige und Nützliche für den Anfänger, und der letzte daher zugleich eine vorläufige Uebersicht über die ganze Philosophie. *) Was aber insbesondere den dritten, psychologischen, Abschnitt betrifft, so ist der Inhalt desselben, welcher nicht eigentlich mehr erziehend sondern schon vortragend und abhandelnd die Geisteslehre im Grundrisse darstellt, in die Propädeutik deswegen aufgenommen worden, weil beim Vortrage der theoretischen Philosophie es nicht wol vermeiden werden kann, schon um Anderer philosophischer Ansichten willen, hier und da auf das Psychologische Rücksicht zu nehmen, und daher den Anfänger über

*) Der Verfasser hat die beiden letzten unausgeführt gelassen. (Anmerkung des Herausgebers.)

die Thätigkeiten und sogenannten Vermögen des theoretischen Geistes schon zum Voraus auf eine bestimmte Weise zu verstandigen zweckmassig ist. Keineswegs aber war damit die Absicht verbunden, der Ansicht derjenigen Philosophen zu hulldigen, welche der Logik eine psychologische oder gar anthropologische Grundlage zu geben für nötig erachten. Dass die Logik als die Wissenschaft der reinen Vernunft eine rein-objective Wissenschaft ist, welche zur Erkenntnis ihrer reinen Gedanken und Begriffe keines psychologischen oder anthropologischen Materials bedarf (= wofür auch Kant Kr. d. r. V. 1te Ausg. S. 54, bei aller sonstigen Subjektivität sie erklärt, indem er sagt, dass sie nichts aus der Psychologie schöpfe, und eine demonstrierte Doctrin sei, in der Alles völlig a priori gewiss sein müsse —), und dass sie daher auch nichts mit dem Subjekt in dem Sinne zu schaffen hat, als ob durch besondere Schranken und Bedingungen der menschlichen Erkenntnis das objektive Erkennen überhaupt besonders modificiert, oder ganz und gar verhindert, und eigentlich nur ein subjektives, d. h. ein auf die Wahrheit und auf die Erkenntnis des Anundfürsichseienden Verzicht leistendes Erkennen übrig gelassen werde: soll an einem anderen Orte näher nachgewiesen werden, oder ist vielmehr schon nachgewiesen worden von Hegel durch die ganze Ausführung seiner Logik. Die Psychologie aber mit der Anthropologie und Phänomenologie gehört, als Wissenschaft, der Lehre vom subjektiven Geiste und hiermit der Lehre vom realen Geiste überhaupt (der praktischen Philosophie) an, welche als dritter Hauptteil der ganzen Philosophie wenigstens die theoretische Philosophie als den ersten schon voraussetzt. —

§ 6.

Da aber das philosophische Wissen und Erkennen nicht etwa bloss eine Art des Erkennens unter und neben anderen Arten ist, sondern zugleich mit dem Anspruche auftritt, das einzige Erkennen der Wahrheit zu sein: so hat es diese Behauptung, welche als blosser Versicherung vor der Versicherung des Gegenteils nichts voraus hätte, zu beweisen und zu rechtfertigen. Dieses aber vermag es nur dadurch, dass es gegen alles andere (natürliche und konkrete) Vorstellen und Wissen selbst sich wendet und seine Unzulänglichkeit aufzeigt, indem es dasselbe aus sich selbst widerlegt, und von jeder anderen als der philosophischen Erkenntnisweise darthut, dass und wie sie an ihr selbst sich aufhebe. Diese ebenfalls schon der philosophischen Propädeutik zufallende Beweisführung fällt aber mit der Ausführung ihres angegebenen Zweckes auf einen Weg. Von einer betrachteten Stufe oder Gestalt des konkreten Bewusstseins wird darum weiter gegangen, weil sie sich als ein sich an sich selbst aufhebendes oder widersprechendes, und hiermit ihre Annahme und Voraussetzung der Wahrheit selbst vernichtendes

Wissen dargestellt hat: dies macht die *negative* Seite des Fortganges aus. Unmittelbar aber aus diesem negativen Resultate erhebt sich eine neue Gestalt des Bewusstseins, an welche nun die Reihe der Betrachtung kommt, oder hat sich vielmehr schon erhoben: hierin besteht das *Positive* des Fortgangs.

Anmerkung. 1) Das gewöhnliche oder empirische Bewusstsein, um vorläufig einiges darüber zu bemerken, zeigt seine Naturliebeit, d. h. seinen Mangel an philosophischer Bildung, besonders darin, dass es zunächst sich nur mit den Gegenständen zu schaffien macht, diese allein vor Augen hat und verfolgt, und um deren Wahrheit oder Unwahrheit in dem einmal als fest angenommenen Gegensatze von wahr und falsch streitet, ohne auf sich selbst dabei zu reflek- tieren. Das philosophische Bewusstsein hingegen hat auch das Wissen oder die Seite des Ich zum Gegenstand, und weiss dass die Wahrheit des Gegenstandes nicht für sich, gleichsam auf der anderen Seite, sondern durch das Wissen bed- ingt, und nur im Wissen, auch nicht im blossen Vorstellen, ist. Die Wider- legung jeder anderen, Wahrheit behauptenden, Erkenntnisweise besteht daher nicht bloss darin, dass das philosophische Bewusstsein den als wahr behaupteten Gegenstand dialektisch sich an und aus ihm selbst entwickeln, und somit ihn selbst zeigen lässt, was an seiner behaupteten Wahrheit sei, — womit das be- hauptende Bewusstsein leicht dahin geführt werden kann, dass es nicht mehr weiss, wie es daran ist (Belege dazu finden sich z. B. überall in den platonis- chen Dialogen), — sondern noch mehr darin, dass das Bewusstsein selbst, dem etwas als Wahrheit gilt, zugleich mit seinem Gegenstande, und zwar inso- fern es durch die Art und Weise, wie es ihn aufgefasst hat und in sich reflek- tiert, sich selbst auf eine bestimmte Weise charakterisiert, betrachtet, und durch diejenige Dialektik, die es in dieser bestimmten Weise an ihm selbst hat, zu seiner Unwahrheit und Auflösung geführt wird. Wie viele als Wahrheiten geltende Behauptungen und aus einer unwahren Denkweise fließende Ansichten und Meinungen würden alsbald zerrinnen, wenn dem Subjekte derselben die dadurch bedingte und damit zugleich gegebene Beschaffenheit seines eigenen Bewusstseins in seinem Reflexe oder Bilde, gleichwie in einem Spiegel, zur eigenen Beschauung seiner selbst vorgehalten würde! „So siehst du selbst aus, indem dieses für dich Wahrheit ist. Nun siehe zu, wie du dir darin gefällst!“ Von dieser Seite scheint das alte Gebot: Γνωθι σεαυτόν! noch am wenigsten in Anwendung gekommen zu sein. —

2) Die besondere Erkenntnisweise der Religion wird hier noch ausser Betracht gelassen. Obgleich der Gegenstand der Religion, das höchste und absolut heilige Wesen, auch der höchste Gegenstand der Philosophie ist, so ist doch dadurch, dass in der Religion der Geist zwar in seiner Totalität, aber auf eine unmittelbare Weise, als Gemüt, ihn umfasst, auch die Weise selbst, wie für das religiöse Bewusstsein als solches dieser Gegenstand eintritt, von der philosophischen, an dem Faden der Vermittlung fortgehenden, Erkenntnisweise verschieden. Indem in der Religion dem Bewusstsein innerhalb seiner sein Gegenstand entgegentritt und auch als Gegenstand nicht dem Ich unterworfen wird, sondern unendlich erhaben über ihm bleibt, ist die Weise seines Verhaltens dabei innere Anschauung, unmittelbares Wissen oder Glaube, Gefühl, Andacht, auch Phan-

tastig, und daher überhaupt die Religion näher der Kunst verwandt. Dieses gilt besonders nur von dem wirklichen religiösen Akt, den das Bewusstsein des Einzelnen, in der Erkenntnis seiner Verlassenheit und Heilsbedürftigkeit und getrieben durch sein Gefühl und die Sehnsucht nach Versöhnung mit sich durch ein Höheres, als es sich selbst weiss, vollzieht und feiert. Denn die Wissenschaft der Religion unterliegt ebenfalls den allgemeinen Forderungen, die an eine Wissenschaft als solche zu stellen sind. Indem jedoch das religiöse Bewusstsein selbst auch in die historische Erscheinung tritt, so kann es von dieser Seite auch Gegenstand der philosophischen Erkenntnis werden. Da die Völker, wie auch die Einzelnen, in ihren religiösen Ansichten und in ihrem Cultus nach dem Stande ihrer Bildung und ihres Bewusstseins jedesmal das Höchste und Beste, dessen das Wesen und Bewusstsein ihres Geistes fähig, ausdrücken und darstellen, und umgekehrt aus demjenigen, worin sie das Wesen der Gottheit und des Dienstes derselben setzen, was ihnen mithin als das Wesen überhaupt und als das Absolute gilt, der eigene Standpunkt ihres Geistes, Wesen und Inneres desselben, sich erkennen lässt: so würde es sehr interessant sein, wenn eine wissenschaftliche Geschichte dieser religiösen Erscheinungen oder des Geistes selbst von der Seite seiner religiösen Entwicklung bearbeitet würde, und zwar in einer solchen Aufeinanderfolge der verschiedenen Stufen und Gestalten bis zum Christentum, dass von dem allgemeinen Fortgange sowol wie von den Uebergängen und von dem besonderen Hervorgange jeder einzelnen Gestalt und Erscheinung die Notwendigkeit und ihre in dem allgemeinen Wesen des Geistes und seiner notwendigen Entwicklung enthaltene Begründung dargethan und nachgewiesen würde: wobei es sichtbar werden müsste, wie mit jeder späteren Stufe das sich entwickelnde religiöse Bewusstsein tiefer in das Wesen des Geistes zurückgeht, und seinem Begriffe, wie der absoluten Idee, selbst näher kommt. Ja auch im Christentum würde sich nachweisen lassen, wie die ihm zu Grunde liegende ewige Idee in ihrer zeitlichen Erscheinung in dem sie aufnehmenden Bewusstsein der Christenheit und in dem Geiste, der sie in sich eingeschlossen halt, ihre notwendige Entwicklung und Fortgestaltung, überhaupt ihre notwendige Geschichte hat. Eine solche Behandlung des Gegenstandes würde uns nicht bloss eine Religionsgeschichte, wie wir noch keine haben, sondern auch für die Mythologie ganz andere Resultate liefern, als zum Teil die bisherigen Ansichten derselben und die Streitigkeiten darüber uns noch geliefert haben. Das dahin gehörige Wissenschaftliche, welches nur der vollständigen Durchführung durch das Konkrete der Erscheinung bedürfte, findet sich indessen bereits in Hegel's Phänomenologie, VII die Religion, von S. 625—741; und ausser demjenigen, was für die Mythologie schon Verwandtes geleistet worden, würden mehrere geistreiche, jedoch noch ohne die Wissenschaft unternommene, Schilderungen einzelner Zeiten und Völker von geistreichen Historikern für die Sache zu benutzen sein. —

§ 7.

Dieser Fortgang ist der Gang aller Bildung überhaupt, auch der nicht philosophischen, und kann in dem Leben eines Individuums, wie in dem Leben des allgemeinen Geistes (der

Menschheit) und seiner Bildungsgeschichte nachgewiesen werden. Ein besonderes Zeitalter z. B., der Geist einer Zeit, ist das System einer bestimmten Weltanschauung, die bestimmte Bildungsstufe, auf welcher das natürliche, unmittelbare Bewusstsein des allgemeinen Geistes sich eben befindet. Der Geist der Zeit *ist* aber dieses; was er ist, sein Sein, hat er selbst noch nicht erkannt; mit dem Erkennen hätte er aufgehört es zu sein. Erst einem folgenden Zeitalter, einem neuen Zeitgeiste, kommt das vorige, oder, was dasselbe ist, dem allgemeinen Geiste er sich selbst in seiner vorigen Gestalt, zum Bewusstsein, und die vorige Ansicht, die früher geltende Denk- und Vorstellungsweise wird hiemit zugleich als eine unwahre und nichtige verworfen. Abgelöst von sich selbst ist Bewusstsein für Bewusstsein, der Inhalt zum Gegenstand, das Sein zum Wissen geworden; zugleich hat es eine neue Stufe, einen neuen Zustand erreicht, welcher jetzt das, was es ist, ausmacht.

Anmerkung. Es ist etwas Abgeschmacktes und Gemeines, wenn ein heutiges Alltagsbewusstsein, selbst ein Produkt des Geistes, wie er jetzt ist und lebt, die Geschichten vergangener Zeiten und Völker seinem Urtheile von gestern und heute unterwirft, Ehemaliges und Fremdes wie Jetziges und Eigenes ansieht und behandelt, und von dem Geiste anderer Zeiten und Völker, der doch die Erscheinungen hervorgetrieben und getragen hat, kaum eine Ahnung hat, geschweige sein Wesen wissenschaftlich aufzufassen und zu bestimmen weiss. Man betrachte vielmehr den Geist eines Volkes, der oft nur mehr genannt als erkannt wird, selbst als die Substanz und als die erste (oder, wenn man umgekehrt will, auch als die letzte) Ursache, aus welcher alle geschichtlichen Erscheinungen an dem Volke hervorgingen, da alle anderswoher genommenen und äusseren Ursachen, Umstände und Veranlassungen, durch welche öfter der Knoten höher hinaufgerückt oder anderswohin geschoben, als gelöst wird, doch nichts bewirken können, noch vermögen, ohne den Geist, der ihnen erst Leben, Bedeutung und Gestalt giebt, und die notwendige erste Bedingung ist, dass auch eine anscheinende Zufälligkeit folgenreich und bedeutsam werden kann. — Eben so unrichtig ist eine nicht selten vorkommende Vorstellung von der fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, welche zwar geglaubt und behauptet, aber ohne nähere Bestimmung und Nachweisung ihrer Momente, ohne Erklärung über das Wohin und Wozu, gewöhnlich nur als ein quantitativer Progress in das Unendliche zu einem unbestimmten Besseren, nicht als ein qualitativ sich bestimmender Fortgang angesehen, und wol am wenigsten von der Seite genommen wird, dass einem neuen Zeitalter auch ein ganz neues Bewusstsein des Geistes, eine von der früheren qualitativ verschiedene Denkweise, eine total veränderte neue Weltansicht aufgeht, und Ideen in das Bewusstsein eintreten, von denen in dem vorhergegangenen keine Ahnung noch Spur zu finden war.

Die wiedererweckte Idee der Naturphilosophie, die Idee des Lebens, des Staates, der Weltgeschichte sind eben so viele neue Sonnen, die an dem übersinnlichen Himmel dem Bewusstsein des tiefer in sich zurück gehenden Geistes erst in unserer Zeit aufgegangen sind ja, man darf wol sagen, dass die Idee της ἔσχατης ἐποχῆς und der absolute Begriff, als das neuerwungene oder wiedergefundene geistige Gut und Eigentum unserer Zeit, aber zugleich ein Schlüssel für alle, überhaupt es ist, was nicht bloss in der Philosophie sondern auch sonst, wenn gleich minder deutlich erkannt und unbewusst, in weiter Ausdehnung, die Scheidewand zwischen der alten und neuen Zeit ausmacht, und dasjenige, um was die etliche noch zu streiten hat mit denen, für welche die tiefere Erkenntnis des Geistes noch nicht da ist, und die, unvernögend von der früheren subjektiven Denkweise sich loszureissen, in ihr noch beharren und fortreden. — Was man Zeitgeist zu nennen pflügt, ist als solcher mehr ein Sein als ein Wissen, die mehr nur noch im allgemeinen Gefühl eingeschlossene als zur Erkenntnis und Wissenschaft erhobene geltende neue Ansicht und Denkweise. Indem man von Forderungen des Zeitgeistes spricht, beruht man sich damit eigentlich auf nichts weiter als auf ein gewisses allgemeines Meinen, mancher auch nur auf sein eigenes, nicht aber auf dasjenige, was die Sache an und für sich ist. Eben so giebt die sogenannte öffentliche Meinung, so wichtig sie oft im Praktischen sein kann, doch schon durch ihren Namen zu erkennen was sie ist, kein Wissen, sondern eine Meinung. Der philosophischen Bildung kommt es zu, den Inhalt von öffentlicher Meinung und Zeitgeist wissenschaftlich zu prüfen, und das etwa Wahre und Richtige darin in seinem absoluten Grunde zur Erkenntnis zu bringen: denn nur in solcher Erkenntnis kann dem Philosophen etwas gelten: nicht aber als blosse Forderung eines sich selbst nicht verstehenden Zeitgeistes. Wenn daher solche, die als Philosophen gelten wollen, sich zu Wortführern des Zeitgeistes und der öffentlichen Meinung aufwerfen, und dabei nicht besonnener und vernünftiger verfahren als die instinkartig getriebenen Anderen, welche aus dem, was sie meinen, nicht aber aus dem, was sie wissen, reden: so treiben sie ein des Philosophen unwürdiges Geschäft, und setzen sich in Gefahr, den blossen öffentlichen Schreibern beigezählt zu werden. —

§ 8.

Der Fortgang des Bewusstseins und seiner Bildung ist mithin schon nach dieser allgemeinen Betrachtung eine Fortbewegung von Sein zu Wissen, deren Ende zunächst unabsehbar erscheint. Jeder Uebergang aber enthält die angegebene (§ 6) negative und positive Seite. Ueber den Uebergang selbst, der in seinem Innern vor sich gegangen, und über seine Notwendigkeit hat das natürliche Leben des Geistes kein Bewusstsein; es weiss nicht, wie ihm geschehen; es war dieses und ist es nicht mehr; eben so wenig weiss es, was es jetzt ist. Das philosophische Bewusstsein dagegen erkennt die Notwendigkeit dieser Uebergänge. Indem für dasselbe ein Wissen oder eine Gestalt des

Bewusstseins, in der Auffassung und näheren Betrachtung seines Inhaltes und der in ihm sich widersprechenden Seiten, sich an sich selbst aufhebt und vernichtet, ist ihm mit der Erkenntnis dieses Aufhebens und des Grundes seiner Notwendigkeit zugleich in den negativen Momenten selbst und in dem Auf- und Zusammenfassen desjenigen, was die Bestimmtheit dieser Momente ausmacht, ein neues positives Verhalten des Bewusstseins gegeben, welches es nunmehr, eben so wie die vorhergehende Weise, an ihm selbst betrachtet.

Anmerkung. Was in diesem und dem vorhergehenden $\frac{1}{2}$ über die Fortbewegung vom Sein zum Wissen gesagt ist, kann für das Individuum leicht durch Beispiele aus der gemeinsten Erfahrung belegt, oder jeder auf seine eigene Erfahrung verwiesen werden. Wer z. B. sich in dem Zustande befindet, in den ihn irgend ein Affekt versetzt, wird aus diesem Zustande eben so bald heraustreten, als er darüber zum Bewusstsein kommt und zu reflektieren anfängt. Ein Beispiel edlerer Art, auf welches hingewiesen werden kann, und zwar von der moralischen und religiösen Seite, durch mehrere Stufen und Wechsel durchgeführt, findet sich in Goethe's Bekenntnissen einer schönen Seele in Wilh. Meisters Lehrjahren. Zum besten Belege kann unsere eigene neueste Zeitgeschichte dienen. Unserem gegenwärtigen Zeitalter ist, was das unmittelbar vorhergehende war, zum Bewusstsein gekommen; es steht hierdurch über dem vorhergehenden, und tadelt und verurteilt von seinem Standpunkte an der vorigen Zeit besonders dasjenige, worin sein Bewusstsein die entgegengesetzte Richtung genommen hat. — die Leichtfertigkeit in den Sitten, die Selbstsucht, die seichten und nichtswürdigen religiösen Ansichten, den Unglauben, das Gehaltlose und Nichtige der blossen Aufklärerei und der Zerstörung des Positiven, das Geistlose und Unbefriedigende der blossen Reflexions- und Verstandesansichten, die Nützlichkeitstheorien, die Leerheit an Ideen u. s. w. Es ist unverkennbar, dass der Geist unserer Zeit von dem vorher geltenden, welches ihm nicht mehr genügen konnte, sich weggewendet hat, und dass er überall eine tiefere, seinem wahren Wesen und Bezüge entsprechende Befriedigung sucht. Allein da diese geistige Umwälzung, welche sich lange im Innern und im Stillen vorbereitete, ehe der neue Tag anbrach, notwendiger Weise zuerst in dem unmittelbaren Leben, gleichsam in dem Stofartigen des Geistes sich ankündigte, und daher mehr nur noch dem unbestimmten Gefühl und dem Gemüte als der bestimmten Einsicht und einem sich selbst deutlichen Selbstbewusstsein angehörte: so geschah es auch, dass die ersten, oft excentrischen und in das andere Extrem fallenden Regungen und Erscheinungen zwar überall den Geist verrieten, der die bisherige Weise seines Daseins vernichtet und die Schranken seiner ihm nicht mehr fassenden Behausung durchbrochen hat, aber auch überall noch die trübe, unvollendete Gährung, das Suchen und Ringen nach dem Besseren sichtbar machten. Alles besonders, was von dem Wesen und Leben des Geistes und von seinen dunklen Regionen ohne die Vermittlung des Denkens unmittelbar durch innere Anschauung, Empfindung, Gefühl aufgefasst werden kann, hiermit

auch Ahnung, Traum, Somnambulismus, Magnetismus, und überhaupt alles Gemüthliche, erhielt in dieser Zeit theils eine besondere Bedeutung, theils erst seine Existenz. Eben dahin gehört auch die allgemeine Wiedererweckung der Religiosität und die neue Aufnahme, in welche die Religion, zugleich aber auch Piëtismus und Mysticismus, kamen, indem das Bewusstsein, auch durch die äussere Noth der Zeiten auf sich und das Heil im Innern zurückgewiesen, für die frühere Leerheit wieder einer tieferen, innigeren Befriedigung des Geistes und Gemüthes und der absoluten Versöhnung mit seiner Zerrissenheit und mit der Aussenwelt durch die ewige Wahrheit bedürftig wurde. Und damit man nicht glaube, dass eine neue Entwicklungsperiode des Geistes etwa durchaus nur äusserlich durch das Mittel der Bildung und Belehrung und durch Ansichten, deren Entstehung, Fortbildung und Fortpflanzung sich historisch nachweisen und heranzählen lässt, herbeigeführt werde, gleich als ob der allgemeine, durch das Ganze hindurchgehende Geist nicht im Stande wäre, auch unmittelbar in einem neuen Zeitalter und in einer neuen Generation sich die neue Stätte seiner Wohnung und seiner Wirklichkeit zu bereiten: so war es die Jugend besonders, in deren Ernst und Religiosität, in deren wissenschaftlicher Bestrebung, in deren idiopathischer Verschmähung der vorigen Denkweise und der gehaltleeren Verstandesansichten, welche ihnen nicht gerade von ihren Lehrern, wenigstens keineswegs allgemein, eingeimpft war, das neue Bewusstsein und die tieferen Regungen des jetzt auftretenden Geistes sogleich gegeben waren. Von der verwerflichen politischen Richtung, insbesondere von den an sich flachen demokratischen Ansichten, ist hier nicht die Rede, wiewol auch diese Erscheinung zum Charakter des Ganzen gehört. — Was aber unter solchen Zeiterscheinungen der allgemeinen Bildung und fortschreitenden Entwicklung für den philosophischen Denker und Beobachter vorhanden ist, besteht nicht bloss darin, dass er die zu Einem Heerde gehörigen, noch so mannigfaltigen und zerstreuten Erscheinungen eines vorhergehenden wie eines folgenden Zeitalters zusammenzufassen weiss und ihren gemeinschaftlichen Ursprung erkennt, sondern dass sich ihm auch die ihnen zu Grunde liegenden einfachen Gedanken und Bestimmtheiten des Geistes, die reinen Wesenheiten und Begriffe darstellen, welche von den Erscheinungen enthalten was sie an und für sich sind, und mit der Idee des Geistes daher von ihm auch die Nothwendigkeit, warum das Eine in der Zeit untergeht, Anderes dagegen hervortritt, in ihrem Innern oder in ihrem absoluten Grunde erkannt wird.

§ 9.

Da zugleich bei jeder Weise unseres Vorstellens oder Wissens der Gegenstand desselben und seine Wahrheit (das jedesmal als wahr Geltende) zunächst nur „unser“ Wissen ist, für welches der Gegenstand so oder so sich bestimmt hat: und dieses unser Wissen vom Gegenstand, welches wir seine Wahrheit nennen, bei jeder Aenderung des Bewusstseins, mit welcher notwendig auch der Gegenstand als das Gewusste sich ändert (vgl. § 18), selbst wieder für unser Wissen Gegenstand wird: so ergibt sich hieraus, um dieses vorläufig hier anzuführen: 1) dass das

erste Wissen, welches gegen das zweite (höhere oder wahrere) sich nur als Erscheinung des Wissens darstellt, an diesem zweiten seine Prüfung oder seinen Maassstab findet, woran das Bewusstsein (das wissende Ich) sie mit einander vergleicht; 2) dass alles Wissen und Erkennen innerhalb des Bewusstseins oder des Ich selbst fällt: daher der Fortgang auch als eine sich entwickelnde Selbsterkenntnis dargestellt werden kann. — Es wird sich ergeben, dass Ende und Ziel des Fortganges da ist, wo das Wissen nicht mehr über das Sein hinauszugehen nötig hat, weil beide einander gleich geworden sind. Da dieses Vereinigende die Vernunft ist, wird die Philosophie selbst als die Wissenschaft, in welcher das Wissen der Vernunft ihrem Sein, der Substanz der Vernunft, gleich, dieses von jenem erreicht wird, oder als das ihre Substanz erfüllende Wissen der Vernunft von sich selbst gefasst werden können. (Vgl. § 2.) —

Anmerkung. Das Wort Wahrheit wird hier und noch weiter hin zunächst, wie auch im § angedeutet worden, nur relativ genommen, als dasjenige, was einem Bewusstsein von seinem Standpunkte als das Wahre gilt. Es treten daher Wahrheiten auf, die auch eine nach der anderen wieder untergehen. Auf die Frage, was Wahrheit sei, sind — die Abweisung der vornehmen und der gemeinen Skepsis, welche das Rätsel-Rätsel bleiben heisst, vom Pontius Pilatus an bis auf unsere Zeit nicht zu rechnen — die Antworten wol darum so verschieden ausgefallen, weil in dieselben sich sogleich die besondere Farbe des sie gebenden philosophischen Bewusstseins und seiner allgemeinen Ansicht einmischte. Noch unlängst ist es vorgekommen, dass von einem Philosophen auf diese Frage drei Antworten auf einmal gegeben wurden, von denen jede vermuthlich selbst Wahrheit sein soll, nämlich: sie sei 1) Uebereinstimmung unserer Vorstellungen unter einander, 2) Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen, 3) mit den göttlichen Ideen oder dem Absoluten. Wenn wir keine dieser Antworten und eben so wenig die Zurückführung der beiden letzten durch Zergliederung auf die erste genügend finden können, wofern nämlich nach etwas mehr als nach irgend einer Wahrheit relativer und niederer Art gefragt wird, so ist der einfache Grund davon dieser, weil die Wahrheit nur im Wissen, nicht aber im Vorstellen, enthalten sein kann. Eine sehr einfache Erklärung, gegen welche, richtig verstanden, sich nichts einwenden lässt, und die auch in der gegenwärtigen Untersuchung und Entwicklung festgehalten wird, ist längst gegeben worden, dass Wahrheit nämlich die Uebereinstimmung des Wissens oder der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande ist. Dass gleichwol Kant (Kr. d. r. V. 1. Ausg. S. 58) diese Erklärung, indem er sie nur eine Namenerklärung der Wahrheit nennt, schenkt, und für seine Untersuchung ungenügend oder unbrauchbar findet, liegt ebenfalls in der einmal von ihm gefassten Grundansicht seiner

ganzen Philosophie, worüber an seinem Orte das Nähere angegeben werden wird. Vorläufig kann, worauf auch im § hingedeutet wird, darauf aufmerksam gemacht werden, dass, wenn auch die Wahrheit Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande ist, und dieser hiernach der Vorstellung als das Erste und das Vorausgehende erscheint, dem sich das Wissen erst gemäss zu machen habe, doch eben so sehr auch gesagt werden muss: der Gegenstand ist, wie er gewusst wird. Wenn dieses der gewöhnlichen Vorstellung entgegen ist, welche das Wissen für sich auf die eine, und den davon getrennten, ebenfalls für sich schon fertigen, Gegenstand auf die andere Seite stellt, und dann erst beide, vielleicht durch einen Zufall, zusammenkommen lässt, (wobei die gewöhnliche Weise wie man z. B. eine Nachricht erfährt, oder einen Gegenstand der sinnlichen Anschauung vorfindet, der Vorstellung vorschwebt): so ist es gerade Forderung der Philosophie, dass derjenige, welcher zu ihr hinzutritt, das blosser Vorstellen und Meinen aufhebe, und den Anfang zum Denken mache; allein es lässt sich auch schon in dem Sinn dieser Vorstellung das Bewusstsein durch eine leichte Reflexion zu der Erkenntnis bringen, dass, es mag sich auch anstellen, wie es will, es dem Geschehe nicht entgehen kann, die Gegenstände nur so zu haben, wie es sie weiss. Man giebt dieses zu: allein die Vorstellung erschafft sich dagegen, gleichsam als ob man geflissentlich eine Ausflucht des Wissens suche und an der Beschränktheit unserer Erkenntnis ein besonderes Vergnügen haben wolle, ein Ding an sich, welches schlechthin jenseits unseres Wissens haue, von dem man daher auch nicht wissen könne, was es sei. Da diesem seit Kant weitverbreiteten Missverstande der Sache, womit das Bewusstsein sich selbst hinter das Licht führt, die ganze zunächst folgende Untersuchung entgegentritt, und öfter darauf zurückzukommen ist, so mag vorläufig nur so viel entgegnet werden, dass das Ding an sich oder das Ansich der Dinge selbst nichts weiter als ein besonderes Wissen vom Dinge ist, und zwar eine Abstraktion, von der erst der Beweis zu führen wäre dass ihr in der Wirklichkeit wirklich etwas entspricht, d. h. dass es ein Ding an sich, nämlich ein solches, von dem wir nicht wissen können, was es sei, giebt, und zwar in dem mannlichen Sinne giebt, den diese Philosophie mit den Wörtern Wirklichkeit, Realität und Sein der Dinge zu verbinden pflegt. Dass es des abstrakten Geredes über die abstrakte Vorstellung von einem Dinge an sich ohnehin nicht bedürfe, sobald man nur ein Ding in concreto unmittelbar angreift, zeigt schon die tägliche Erfahrung und alle Praxis, welche die Dinge unmittelbar so nimmt, wie sie sich ihr geben, und nach welcher derjenige, dem alle Bestimmungen eines Dinges wirklich angegeben und aufgezeigt worden sind, nur ausgelacht würde, wenn er nun doch unzufrieden mit aller Erklärung noch fragen wollte, was denn dieses konkrete Ding an *sich* sei — Der obigen Behauptung aber, der Gegenstand sei wie er gewusst werde, können einstweilen folgende nähere Bestimmungen beigefügt werden: erstens, dass hierin allerdings die Wahrheit enthalten ist, wenn das Wissen auch ein wirkliches reines Wissen (*ἐπιστήμη*), und hiermit beim Gegenstande von solchen Bestimmungen die Rede ist, welche ihm durch dieses Wissen, welches zugleich das reine Denken ist, zukommen; zweitens aber, dass, wenn das Wissen vom Gegenstande diese Stufe noch nicht erreicht hat, auch die von ihm gewusste (relative, einstweilen geltende) Wahrheit keineswegs etwas Ruhendes und Bleibendes ist, sondern dann beide vielmehr, Wissen und Gegenstand, an ihnen selbst diese dialektische Unruhe haben, durch welche sie

über ihre unvollkommene Bestimmtheit hinausgehend werden. Es ist mithin das Wissen oder das Bewusstsein selbst, welches innerhalb seiner über sich, nämlich über seine sich nicht zu halten vermögenden Bestimmtheiten, hinaussteigt, hiermit seine Unwahrheit vernichtet, und auch das von Kant (a. a. O.) geforderte allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis an ihm selbst hat.

ERSTER ABSCHNITT.

VON DER VERGESSSTEN ÜBERHAUPT, UND SEINEM VERHÄLTNISS ZUM GEGENSTAND UND ZUM WISSEN.

§ 10.

Bewusstsein überhaupt ist Wissen, oder bestimmter, wissendes Ich. Wissen überhaupt (eben so Erkennen), als notwendig ein Wissen von Etwas, einem Anderen als Ich, (Gewusstes, Gegenstand,) enthält unmittelbar in sich die Unterscheidung zweier unterschiedener, aber in ihrer Unterscheidung auf einander bezogener Bestimmungen, deren eine das Wissende, Ich, die andere das Gewusste, der Gegenstand, — ihre Beziehung aber, wie ihre Unterscheidung, das Bewusstsein oder Ich selbst ist. Ich unterscheidet sich von seinem Gegenstande; dadurch wird es ein Wissen desselben, oder vielmehr wird eben sowol Ich als sein Gegenstand erst in dieser Unterscheidung: vor ihr ist weder Ich noch Gegenstand. Wissen mithin oder Bewusstsein, als Einheit zugleich und Unterscheidung von beiden, ist eben so sehr Unterscheidung des Wissenden und des Gewussten, als Beziehung des Einen auf das Andere, des Ich auf den Gegenstand und des Gegenstandes auf Ich.

Anmerkung 1. Das Wort Wissen wird hier sowohl, nicht in ganz allgemeiner Bedeutung, als mit seinem sammtl. dem Bewusstsein fast gleich genommen. Es versteht sich, daß die fortwährende Unterschied besteht, inwiefern das Bewusstsein die Erkenntnis des Wahren ist, und z. B. die Wahrheiten der unmittelbaren Anschauung, gewissermaßen Wissen, genannt werden können. — Hier liegt von Bewusstsein und Wissen fortwährende Abtönung bedarf schon hervor, und erst durch den besondern Zweck bestimmt wird, und daher muß diese hier in der obigen Abtönung zu sein, die der Realität geht. Es nicht unangebracht ist, die Philosophie des Wissens, des Bewusstseins, sondern Alles

überhaupt erst im Wissen seine Bestimmung und Bedeutung erhält, so liegt es, wie von selbst einleuchtet, am nächsten, das Bewusstsein, welches etwas unmittelbar Gegebenes ist, selbst analytisch zu untersuchen, um zu zeigen, was damit schon notwendig gegeben oder darin enthalten sei. Fichte im Einzuge seiner Wissenschaftslehre nimmt, wie die meisten Anderen, es als unmittelbar gewiss an, dass der Anfang der Wissenschaft von einem absolut ersten, schlechthin unbedingten und keines Beweises bedürftigen Grundsatz zu machen sei, und stellt mit dieser Forderung auch selbst einen solchen Grundsatz auf. Es ist auch dieses ein Missverständnis, welches, wie viele andere, durch eine richtigere Einsicht in die Natur und den Gang des Denkens seine Aufklärung zu erhalten hat. Vgl. Hegel's Logik, B. I, S. 6 ff. Wie vieles Vorangehende setzt schon die blosse Forderung eines solchen Grundsatzes voraus, wodurch er, statt ein wirklich und absolut Erstes zu sein, vielmehr ein Letztes, ein Resultat wird! Wie denn auch Fichte seinen ersten Grundsatz im Grunde erst deduciert, und ihm gar manches vorangehen lässt. Die Thathandlung aber, von welcher er spricht, welche dieser erste Grundsatz ausdrücken soll, „die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zu Grunde liegt und allein es möglich macht, und die man sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss,“ ist nichts anderes als das einfache Bewusstsein schon selbst, und als Ich — Ich unter das Selbstbewusstsein. Dieses konnte er allerdings mit seinem sich selbst setzenden Ich sogleich als etwas Unmittelbares nehmen, und in so weit stimmt, was hier über das Bewusstsein und das durch seinen Begriff unmittelbar mit ihm zugleich Gegebene gesagt wird, mit der Fichte'schen Entwicklung zusammen. So sehr aber der hier gemachte Anfang wegen der unmittelbaren Gewissheit, welche jedes Ich von sich und seinem Wissen in sich trägt, gemacht werden konnte, und nach dem Zwecke der Propädeutik gemacht werden musste, so stellt sich doch das Unmittelbare dieses Anfangs sogleich als ein in sich vermittelter Gegenstand dar, wie denn die Philosophie überhaupt nach der Natur des denkenden und wissenden Ich keine andere als vermittelte Gegenstände haben kann.

Anmerkung 2. Dass vor der im § angegebenen Unterscheidung weder Ich nämlich als solches, noch Gegenstand für das Bewusstsein, ja überhaupt das Bewusstsein noch nicht vorhanden sei, und mithin der eine und nämliche Akt der Direction ursprüngliche Thathandlung als Thathandlung erst Ich, Gegenstand und Bewusstsein zugleich hervorbringt lässt. Auch darüber sein, konnte man sich, wenn es noch einer anderen Nachweisung bedarf, auch auf die Erfahrung berufen. Neugeborene Kinder z. B. sehen und sehen auch nicht, d. h. die sie gleich Augen und die Augen auch offen haben und in demselben aussere Gegenstände sich spiegeln, unterscheiden sie dann die Gegenstände doch nicht, weder unter einander noch von sich, denn es ist dasselbe, Ich, mit demselben Akt, mit welchem ein Unterscheiden der Gegenstände von einander eintritt, erfolgt auch die Unterscheidung derselben von ihnen, weil ausserdem ein Gegenstand überhaupt für sie noch gar nicht möglich — in wurde. Vor dieser Unterscheidung und in Beziehung zu derselben ist daher ein Individuum mit seinem Gegenstände noch ungetrennt Eins; sobald der Gegenstand, nämlich als Gegenstand, sich von ihm, oder es sich vom Gegenstande ablost, was beides eines und dasselbe ist, so bald tritt eben auch die Unterscheidung ein, und das

konnte nur an sich seiende oder mögliche Bewusstsein wird damit wirkliches Bewusstsein. Obgleich in diesem das Wissen des Ich von sich dem Begriffe nach schon gegeben und enthalten ist, so tritt jedoch, wie das Selbstbewusstsein überhaupt im Fortgange und in der Entwicklung des Bewusstseins die höhere Stufe ist, auch beim Kinde das Wissen von sich, insofern es sein Ich als autonomes und mithin selbst objektiertes hat, erst später ein. — Die Frage überhaupt was Wissen, was Bewusstsein sei oder heisse, scheint noch nicht von Vielen gründlich erörtert und zu einer absoluten Definition gebracht worden zu sein. Unter Voraussetzung des Wissens als eines ohnehin schon von jedem gewussten Sache richtete sich die Untersuchung vielmehr auf die Frage nach dem Gegenstande. Was können wir wissen? — wie denn z. B. die kantische Kritik eine Untersuchung des Bewusstseins in diesem Sinne war (s. Hegel's Encycl. S. 224). — oder auch jene andere, mit der ersten zusammenhängende und beinahe verworfene Frage: Wie entstehen Vorstellungen äusserer Dinge in uns? (Vgl. z. B. Schelling: Ideen zu e. Philos. d. Natur, 1. T., 2. Aufl. S. 8 ff.) Was diese letztere Frage betrifft, so sind die gewöhnlichen physiologischen, anthropologischen oder psychologischen Erklärungsweisen bekannt, aber für den Denker ist es etwas eben so Bekanntes, dass gerade das zu Erklärende durch sie nicht erklärt wird. Wenn z. B. eine Nervenspannung (nach Dav. Hartley Schwingungen der unendlich kleinen Markteilchen zuerst in den Nerven, dann im Gehirn; etwas Aehnliches nach Priestley, Bonnet und anderen Materialisten), welche durch den Eindruck von aussen bewirkt wird, (schon diese Vorstellung und Redensart von Eindrücken, welche von aussen empfangen werden, ist unphilosophisch, wenn sie auch gleich schon bei einigen Alten häufig vorkommt) oder näher durch das Bild im Auge, als die Ursache (richtiger das Erregende) der Vorstellung in der Seele angegeben wird: so haben wir noch weiter nichts gewonnen, als einen gespannten Nerven, von welchem der Sprung zum Inne- und Bewusstwerden der Seele oder zur wirklichen Vorstellung noch eben so gross ist, als vorher ohne das eingeschobene Mittelglied der Nervenspannung. Man muss es aber bei dieser mechanischen Erklärungsweise schon als ein besonderes Zugeständnis ansehen, dass der äussere Gegenstand, ohne selbst etwas weiter als sein blosses Dasein zur Sache beizutragen, (wenn man nicht etwa mit Epikur einen unsichtbaren Ausfluss von Bildern oder Atomen annehmen will,) doch wenigstens eine Nervenspannung hervorbringt, da z. B. in spiegelndem Glase, Metall oder Wasser nichts dergleichen vorgeht. Es ist in jener Annahme daher auch die Selbstthätigkeit des Lebendigen, oder vielmehr die ganze Sache, welche erklärt werden soll, Sehen, Vorstellen u. s. w. schon vorausgesetzt; und das eingeschobene Mittelglied der Erklärung, welches somit freilich nichts erklärt, wäre ein blosses Medium, nur insofern bei der Sache thätig oder behülflich, als die Seele, welche ohnehin an sich zum Empfinden, Anschauen, Vorstellen bestimmt ist, auch in dem einzelnen Falle dasjenige schon hat, that oder ist, wonach gefragt wird; wobei das Medium allenfalls auch ganz wegfallen oder ein anderes sein könnte, wie denn die Seele, schon nach der Erfahrung, für ihre äusseren Empfindungen nicht unabänderlich an ihre Sinnesorgane gebunden oder in ihnen fixiert ist. — Wenn, wie oben bemerkt worden, neugeborene Kinder mit offenen und gesunden Augen doch nichts sehen, so lange sie nicht unterscheiden, und so lange folglich auch kein Bewusstsein eines Gegenstandes haben, (Zustand des blossen reinen Sehens, noch gleich dem

Nichtssehen, die Entwicklungsperiode, in welche nur erst die Gewöhnung des Auges an das allgemeine, noch ununterschiedene Licht, oder die subjektive Lichterzeugung fällt): was bewirkt denn hier die Nervenspannung, die hier ohne Zweifel, als durch den Eindruck von aussen bedingt, doch wol auch vorhanden ist? — Solche Erinnerungen sind wol schon öfter auch sonst gemacht worden; es scheint aber, dass gerade jetzt, wo Anthropologie und Psychologie, zum Nachtheil eines gründlichen philosophischen Wissens, wieder in besonderen Ehren stehen, solche Erklärungsversuche nebst anderen Meinungen über die Seele an der Tagesordnung der Philosophie oder Unphilosophie sind. —

Was ist oder wie entsteht nun aber Vorstellen, Wissen, überhaupt ein Bewusstsein von äusseren Gegenständen? — Die Antwort ist, dass die Sache ein unbegreifliches Geheimnis sei, wenigstens für diejenigen, welche, da nur ein Wissender wissen kann was Wissen ist, etwas ganz Anderes als das Wissen selbst zur Lösung des Ratsels in Anwendung bringen wollen. Und in der That, man muss entweder erkennen und begreifen, dass und wie die Seele, sobald sie Ich geworden, auf welcher Stufe der Geist sich als Seele oder als Naturbestimmtheit bereits verlassen hat, Subjekt für sich ist, und als solches notwendig gegen ein Anderes und zu einem Anderen (Gegenstand überhaupt) bestimmt und abgeschlossen, zugleich aber die negative Macht ist, welche in diesem Anderen und somit in ihrer eigenen Negation sich mit sich zusammenschliesst, und die Identität damit, welche sie ist, auch wieder wird (s. Hegel a. a. O. S. 222): oder man muss auf das Erkennen und Begreifen, was Seele, Ich, Bewusstsein und Wissen, dann Geist und geistige Thätigkeit überhaupt sei, Verzicht leisten, und das Geheimnis wenigstens nicht mit jenen nichtserklärenden Erklärungen antasten und heimsuchen wollen. Ehe die Seele ein Ich wird, und damit das Reich des Bewusstseins sich aufschliesst, geht ihr allerdings noch manches voran, nämlich eigentlich sie selbst, der Geist als Seele, d. h. als Naturbestimmtheit. Allein die wissenschaftliche Entwicklung hiervon gehört nicht hierher, noch in die Logik, sondern in die Psychologie oder vielmehr Anthropologie, diese aber in die Lehre vom realen Geiste, welche erst nach der Wissenschaft der Natur kommt; einiges Nähere darüber findet sich unten im dritten Abschnitte von dem dort erreichten höheren Standpunkte aus. — Warum es aber überhaupt ein Anderes, eine Welt, Natur, Gegenstände, gebe, diese so oder anders gefasste Frage kann ebenfalls ihre Lösung wenigstens nicht im Anfange der Philosophie finden, und muss vielmehr in ihrer wahren Bedeutung sich selbst erst an ihrer Stelle hervorbringen. Für das Bewusstsein, für den endlichen Geist überhaupt giebt es eine Natur, wenigstens ein Anderes, das zunächst nicht er selbst ist; für den unendlichen Geist gibt es kein Anderes, oder es ist als Anderes von ihm selbst frei entlassen. —

§ 11.

Indem Ich im Bewusstsein seinen Gegenstand sich unmittelbar gegenüber hat, ist dieser ein Sein für Ich, oder das Wissen vielmehr ist selbst dieses Sein eines Gegenstandes für Ich. (Oder spekulativer ausgedrückt: Ich ist sich selbst das Sein eines Gegenstandes für es.) Durch dieses Wissen findet Ich sich un-

mittelbar bestimmt, oder es hat Gewissheit, d. h. das Wissen vom Gegenstande, in das Ich aufgenommen, gehört ihm eben so sehr als Ich sich selbst an, und ist unmittelbar seine eigene Bestimmtheit, welche es als die seinige anerkennt, und welche so sehr ist als Ich selbst.

Anmerkung. Statt „für es“, nämlich für Ich, (der Ausdruck, dessen Kürze mit vielen andern der platonischen Sprache wol gestattet sein wird) mit „für mich“ auch gesagt werden: für sich; nur würde dieses hier in einem andern Sinne stehen, als welchen „für sich“, Fürsichsein, sonst hat. Uebrigens könnte der Satz auch in der ersten Person ausgedrückt werden, wo er so lautet: Ich für mich selbst das Sein eines Gegenstandes für mich — dieses Sein ist „mein“ Bestimmtheit, „mein“ Wissen. — Wenn man die Selbstgewissheit des Ich, wie seine Gewissheit von einem Gegenstande, eine Thatsache des Bewusstseins nennen will, weil dieser Name gegenwärtig eine grosse Geltung und Bedeutung in Völkern, was sich Philosophie nennt, erhalten hat, so lässt sich gegen den blossen Namen gerade nicht viel einwenden; nur ist zu bemerken, dass mit solchen Thatsachen noch nicht viel gewonnen ist, neben andern nachfolgen, welche die ersten nicht lassen wie sie waren. Man muss dann wenigstens den weiteren und tieferen Erkenntnissen, unter denen die sogenannten Thatsachen des Bewusstseins oft gar sehr zu etwas Dürftigen zusammenschwanden, das Recht zugestehen, höhere oder auch tiefere Thatsachen des Bewusstseins zu heissen. —

§ 12.

So lange aber das Wissen mit dem Gegenstande noch nicht selbst übereinstimmt oder ihm gleich ist, ist die Gewissheit noch nicht Wahrheit. Zwischen der ersten unmittelbaren Gewissheit und der Wahrheit, welche die auf einer höheren Stufe befestigte Gewissheit ist, (wie sie wenigstens hier vorläufig bestimmt werden kann,) steht die Ungewissheit oder der Zweifel. Im Zweifel geht das Bewusstsein, sich selbst nicht trauend, über seine erste unmittelbare Gewissheit und den Gegenstand derselben hinaus, entzweit sich mit sich selbst, und hat in seinem Wissen ein Nichtsein oder Anderssein des Gegenstandes, und erst von diesem kehrt es in die Einheit mit dem Gegenstande und mit sich zurück. Diese Bewegung des Bewusstseins (hier nur im Allgemeinen oder ihrer Form nach betrachtet, und so, dass der Zweifel noch nicht zu einer Aenderung des Wissens im Gegenstande selbst führt) verläuft sich mithin in diesen drei Momenten: 1) Unmittelbare Gewissheit = dem unmittelbaren Sein des Gegenstandes; 2) Negation der Gewissheit = dem

Nichtsein oder Anderssein des Gegenstandes: 3) Rückkehr zur ersten Einheit der Gewissheit, aber nunmehr als einer durch die Negation vermittelten Gewissheit, d. h. der Wahrheit. (Subjektive Wahrheit, Fürwahrhalten.) (1) Etwas ist so; 2) nein, es ist nicht so; 3) ja, es ist doch so. —

Anmerkung. Wenn von Andersen (z. B. von Hebert) die Erwählung des Zweifels zum notwendigen Ausgangspunkt philosophischer Denkart gemacht und zu diesem Behufe Sätze der Skepsis, besonders der neueren, herangezogen werden, so ist hier dagegen die Natur des Zweifels selbst betrachtet und diese Betrachtung schon deswegen vorgezogen worden, weil damit zugleich eine Erkenntnis, wenn auch eben noch keine bedeutende, gewonnen wird, die jeder unrichtigen Bewusstseinsbestimmtheit widersteht, wenn er auf das Verändern desselben, wenn es zweifelt, genau achten, und die darin vorkommenden Momente seiner Bewegung unterscheiden will. Denn skeptische Sätze über, wenn sie ohne Lösung, so wie sie gegeben sind, — auch nur beim Zweifel belassen, gewähren noch keine Erkenntnis, und der Anfänger wird schwerlich viel mit ihnen anzufangen wissen, vielleicht nicht einmal zu einem wohl begriffenen und richtigen Zweifeln, wie er nach der Vorschrift sollte, oder gar zu einem Verzweifeln sich dadurch bewegen lassen. Es kommt hinzu, dass man den Anfänger, um ihm Hume's Skepticismus fasslich und verständlich zu machen, erst auf den Standpunkt der Ideen voraussetzen gemeinen Weltanschauung und des Locke'schen Empirismus zurückversetzen muss, was in unserer Zeit zu große Schwierigkeiten hat, da manche vielleicht glauben mögen, da unsere studierende Jugend durch die unmittelbare Bekanntschaft mit dem Zeitalter von Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, und viel zu sehr im Element des Denkens und der Gattung seiner Zeit, als dass die gedankliche Umgebung der bloßen Erlehnung, und diese demnach verbunden mit der gewöhnlichen Anstrengung der Aufmerksamkeit, bei dem blossen Lesen und vorerzählten Aufhassen der einzelnen Zeit- und Kammererzählungen nichts zu denken, ihr eine angemessene Bemerkung bewähren könnte. Zwar ist es auf dies zunächst auch nicht abgesehen; allein das peinliche Gefühl, welches erregt wird, oder erregt werden soll, über gewisse Ideen, nämlich, dass Zweifel und Entwertung des Bewusstseins selbst als gewisse Stufen und Umschlagen fest zu halten sind, erscheint eben darum, mehr psychologisch, als aus Zwecklichkeit, wenn diese Lehren, über die Sache gleich, nicht besser, wenn, sich in Bezug auf die Zeit zu einer anderen Zeit mit anderer Wahrheit der Entscheidung sein Schüler vom Zweifel wieder zu lösen, und damit auch so zu öffnen. Wenn aber die parthenonischen Sätze des ältesten Skepticismus, die gegen die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung gerichteten zehn Tropen, welche Sextus Empiricus (Pyrrh. Hypogr. I. 14. p. 18) auf drei zurückführt; auch für den Anfänger deswegen beachtenswerth sind, weil er über das Ungewiss. und Unbest. der sinnlichen Wahrnehmung auf seine tägliche Erfahrung verwiesen werden kann; so bringt doch die diese Artzergelohene Wissenschaften seine Vermögen vornehm, und nur die eigentliche Erkenntnis der Sache, wenn man sie nicht durch eine weitere dialektische Entwicklung der in ihnen enthaltenen Momente, über die starre und tote Thatsache der blossen differenten Wahrnehmung hinaus, und zum wirklichen Gewinn einer Erkenntnis für das Bewusstsein in seiner End-

nur nicht selbst selbst fortführen will. Von dieser Seite her wurden dialektische Entwicklungen und Denkformen überhaupt, angesetzt an den nächsten Gegenständen und gemeinlich vorbestimmten Sätzen und Grundsätzen des theoretischen und praktischen Bewusstseins, die schon auf Schulen zweckmässig waren, weit bessere Verbindungen und Vorberätungen für den Anfänger sein und wenn es daran an der erforderlichen Leitung durch einen Lehrer von vollendeteter Bildung einem wer nicht diese hat, verhilft mehr als er fordert) fehlen sollte, so hat eine sehr gute Verwaltung schon derartige, welcher ungeleuchtete platonische Lehrer gründlich und mit genauer Aufmerksamkeit auf den Gang der Unterredung und die Entwicklung des Gegenstandes gesehen hat. — Von anderer Art und ungleich tieferem Gehalte, als der Hellenische Skepticismus, sind die gegen den Gedanken selbst und allen Dogmatismus überhaupt gerichteten fünf (oder auch sieben) späteren Tropen der alten Skepsis. (Sext. Emp. l. c. cap. 15.) Sie setzen aber die Kenntnis der dogmatischen Philosophie, die sie zerstören und vernichten, voraus. Allein gleichwie dieses skeptische Bewusstsein selbst in seiner negativen Stellung, worin es nicht etwa eine bloss zweifelnde Ueberlegung war, für welche noch irgend Etwas zur Wahrheit werden könnte, sondern vielmehr auf entschiedene Weise keine Erkenntnis als Wahrheit, Alles nur als Fiktion und Schein gelten liess, hiermit überhaupt der äusseren Zufälligkeit preisgegeben war, von der es erst den dogmatischen Stoff, um ihn vernichtet zurückzugeben, erwarten musste, und in dieser Gestalt selbst eine besondere Erscheinung in der Reihe der Gestalten des Bewusstseins ausmacht (s. Hegel's Phänomenologie, S. 134 ff.): so ist auch in allen oben erwähnten skeptischen Sätzen, welche ein notwendiger Anfang des philosophischen Denkens sein sollen, gerade die Notwendigkeit des Anfangs zu vermissen, (in der dialektischen Entwicklung eines auch zufällig aufgenommenen Satzes ist wenigstens der Fortgang etwas Notwendiges) und vielmehr das Zustandige und Unvermeidliche der Mangel, woran dieser Anfang, noch mehr der Fortgang leidet, der eigentlich ganz fehlt. — Während daher in gegenwärtiger Propädeutik vielmehr im notwendigen, inneren Zusammenhange vom Begriffe des Bewusstseins aus eine fortschreitende Entwicklung desselben von Erfahrung zu Erfahrung, von Erkenntnis zu Erkenntnis geliefert wird, fällt in diesen Fortgang auch der wesentliche Gehalt jener Zweifel von selbst herein, und wird an seiner Stelle seiner Notwendigkeit wie seiner Wahrheit nach betrachtet; wobei auch die ebenfalls notwendigen Widersprüche, in deren Auffindung und Nachweisung die Kraft und Stärke der alten Skepsis bestand, zwar nicht „durch das Denken verbessert“, aber doch zur Vernunft und Einheit gebracht werden. — Ueber das wahre Wesen des alten Skepticismus, so wie über den sich so nennenden ganz modernen, aber zum gemeinsten Dogmatismus heruntergesunkenen Skepticismus ist besonders zu vergleichen die Abhandlung: Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie etc. (in Schelling's und Hegel's krit. Journ. der Philosophie: I Bd 2. St. S. 1—74), und darin eine eben so gründliche Belehrung als gründliche Zurechtweisung des neuesten Skepticismus zu finden. —

§ 13.

Da das Wahre dem Bewusstsein als dasjenige gilt, was der Gegenstand an sich sei, dieses aber noch unterschieden wird von

demjenigen, was er für das Bewusstsein ist, oder von dem Wissen und Erkennen des Gegenstandes: so liegt bei dieser Unterscheidung die Vorstellung nahe, dass das Wahre oder das Ansich des Gegenstandes und das Erkennen, jedes für sich und vom anderen getrennt, beide gleichsam durch eine zwischen sie fallende Grenze absolut geschieden seien. Und da es ungewiss scheint, ob das Erkennen, wenn es geradezu an die Sache selbst geht, d. h. wenn es erkennen will, sich auch wirklich dessen, was an sich ist, bemächtigen könne, und nicht vielleicht statt der Wahrheit den Irrtum erfasse, so entsteht die Frage, ob nicht das Erkennen selbst zuvor nach seinem Vermögen und Umfang oder nach seiner Wirkungsweise zu prüfen und zu untersuchen sei, um hiernach durch Hinzuthun oder Abziehen, durch Verbesserung und Berichtigung dessen, was das Erkennen bei der Sache thut, das Wahre selbst desto reiner herausbringen zu können. —

Anmerkung. So viel man sich auch in der modernen Philosophie mit einer dem Erkennen vorangehenden Untersuchung und Prüfung des Erkenntnisvermögens in Beziehung auf die Frage zu schaffen gemacht hat, ob es denn überhaupt nur das Vermögen oder die Fähigkeit besitze, die Wahrheit oder das, was an sich ist, erfassen zu können, und Kant z. B., ungeachtet er in den Kategorieen dem erkennenden Ich selbst die notwendigen Formen aller Erkenntnis vindicirte, gleichwol durch ein seltsames Missverständnis die Wahrheit und das Ansich in ein unerkenntbares Jenseits hinauswarf, welches es bloss etwas Subjektives ist, was Ich in seinem Erkennen dem Stoffe anthut: so bringt es doch zunächst dem Anfänger wenig Gewinn, von solchen philosophischen Zweifeln und den unrichtigen Vorstellungen und Voraussetzungen, worauf sie beruhen, lange unterhalten zu werden. Es muss sogleich auffallen, dass eine kritische Untersuchung des Erkenntnisvermögens selbst nicht ohne das Erkennen angestellt werden kann, ja, schon die Annahme eines Erkenntnisvermögens ohne dass noch ein Erkennen statt gefunden hat, muss in sich selbst zusammenfallen. — Es ist daher in diesem und dem folgenden §, über deren Inhalt übrigens das Ausführlichere in Hegel's Phänomenol. S. 1 ff. verglichen werden kann, die Sache nur mehr erwähnungsweise behandelt worden, zumal da, wie schon oben, Anmerk. zu § 9, bemerkt worden, die folgende Ausführung selbst eine Widerlegung solcher Ansichten enthält. — Noch grober und deutscher Philosophie in der That unwürdig sind die zum Theil an den Materialismus hinstrahlenden Ansichten einiger Neueren, welche das Denken und Erkennen von allerlei besonderen psychologischen und anthropologischen Bedingungen abhängig machen, wobei dann für denjenigen, der bei dem Glauben an solche Beschränktheit doch nach etwas mehr Trost und Heil für seine Seele sich umsieht, nichts übrig bleibt, als mit allerlei Gemüthlichkeit und schönen Ahnungen sich emporzuheben

man im ersten Augenblicke sofort doch alles, so ihm Gedankensinn und Unterscheidungsvermögen der Art, die Meinung zu Grunde zu legen, dass in dem Subjekte selber der Inhalt vorhanden liegen müsse, um nicht zu wollen und zu können, ist die Frage.

§ 14.

Allein so sehr nach dem ersten Anschein eine vorgängige Prüfung des Erkenntnisvermögens in Beziehung auf Zweifel solcher Art sich als notwendig und beifallswürdig empfiehlt, so wenig zeigen sich diese Bedenklichkeiten und Zweifel bei ihrer eigenen näheren Betrachtung und Prüfung, der sie zuvor selbst zu unterwerfen sind, als etwas auf der Wahrheit der Sache Beruhendes und das Erkennen selbst Förderndes. Es sei dass das Erkennen dabei als ein thätiges Werkzeug oder als ein bloss passives Medium genommen werde, so ist dieses schon eine willkürliche Voraussetzung und Annahme, welche etwas Fremdartiges von aussen, das weder für sich gerechtfertigt antritt, noch in der näheren Betrachtung seiner Anwendbarkeit sich bewährt, zur Sache mitbringt und hereinträgt, und diese vielmehr ändert, als sie lässt, wie sie unmittelbar ist. Eben so willkürlich und blindlings aufgegriffen ist die Annahme und Vorstellung, welche in der obigen Frage uns selbst von unserem Erkennen trennt und unterscheidet: und als vollends ungerechtfertigt und Alles vielmehr schon voraussetzend oder hineintragend was erst auszumitteln wäre, erscheint die Voraussetzung, welche in völliger Trennung erst unser Erkennen auf die eine, das Wahre oder Absolute auf die andere Seite stellt, und dann fragt, wie sie beide zusammenkommen, — eine Voraussetzung, die um so unwahrer wird, wenn sie zugleich unser Erkennen, welches doch, nach dieser Annahme, für sich noch kein Erkennen des Wahren sein, oder vorerst ausser dem Wahren und Absoluten sich heruntreiben soll, gleichwol als etwas Wahres und Reales und für sich Gültiges gelten lässt.

Anmerkung. Dass die angegebenen Voraussetzungen, so natürlich sie auch sind, Vorurtheile sind, und von einem selbst, unter philosophischen und Betrachtersicht, nicht angenommen werden, dass mit Voraussetzungen sind, welche nur aus der Sache Fremdes hereintragen und etwas erst zu Erweisendes sogleich annehmen, und daher eigentlich bloss negiert zu werden brauchen, ergibt sich bei einiger näheren Betrachtung. Wenn das Erkennen z. B. mit dem Sehen verglichen wird,

so kann es wol blöde, kurz-sichtige oder sonst fehlerhafte Augen geben, durch welche für ein Individuum das Sehen besonders bedingt und modificirt wird, aber nur das Sehen überhaupt und nur gesunde Augen würde es doch wol als ein wunderlicher Einfall gelten, wenn man erst eine besondere Untersuchung und Prüfung des Sehvermögens notwendig finden wollte, ob es denn wirklich im Stande sei, Gestalt und Farbe der äusseren Gegenstände wahrzunehmen, während das Sehen selbst unmittelbar sie sieht und an das Sehen sich halt. Wenn aber eine fernere Grübelelei es zweifelhaft machen wollte, ob die Gegenstände auch wirklich so beschaffen seien, wie sie gesehen werden, ob das Runde z. B. nicht eckig, das Grüne nicht vielmehr rot sei: so würde doch Gestalt und Farbe nicht bloss überhaupt bleiben, sondern auch die gegen einander fest bestimmten und abgegrenzten Unterschiede oder Arten derselben, die für sich unabhängig bestehen; so dass, wenn ja eine verborgene Welt hinter dem, was wir sehen, ein täuschendes Spiel mit uns treiben und die Dinge in anderer Gestalt und Farbe, als sie in ihr haben, uns vor unsern Vorstellern wölfe, wir erstens von einer solchen Welt nichts wissen würden (ausgenommen dasjenige, was davon auch nur unserem eigenen Wissen, d. h. hier unserer Erdichtung, anheim fällt), und zweitens wir auch gar keine Notiz davon zu nehmen nöthig hätten, da doch auch in jener hinterhatschen und heimtückischen Welt rund rund und grün grün bleiben müsste. — Die Anwendung auf das Erkennen wird leicht zu machen sein, jedoch mit dem Unterschiede, dass, wenn auch das Erkennen unmittelbar an die Sache selbst geht, doch es selbst und sein Fortgang nur etwas Vermitteltes sein kann, dagegen aber, wenn Es zur Erkennung der Wahrheit auch noch manche Unwahrheit zu beseitigen ist, doch das Erkennen, wie schon oben, Anmerk. zu § 9 am Ende, bemerkt worden, das Kriterium seiner Wahrheit selbst mit sich führt und an ihm selbst schon hat. —

§ 15.

Indem daher hier jede blossе Voraussetzung, welche es mit einem für sich und ausser dem Erkennen bestehenden Wahren zu thun hat, als eine solche zunächst beseitigt wird, haben wir uns vielmehr, als mit dem unmittelbaren Gegenstande, den wir suchen, mit der Wahrheit unseres Wissens und Erkennens selbst zu beschäftigen, und dieser uns durch die nähere Betrachtung und Untersuchung zu versichern. Wenn aber unser Wissen und Erkennen ein wahres ist, so folgt von selbst, dass es auch ein Wissen und Erkennen des Wahren sei, weil es im entgegengesetzten Falle vielmehr ein unwahres sein würde.

Anmerkung. Es könnte scheinen, als ob die im § geforderte Untersuchung, durch welche wir uns der Wahrheit unseres Wissens und Erkennens zu versichern haben, nichts Verschiedenes wäre von der vorher an einer Voraussetzung willen als irrig verworfenen vorgängigen Prüfung des Erkenntnisvermögens allein der Fortgang wird erkennen lassen, dass die hier angestellte Untersuchung und gegebene Entwicklung eine ganz andere Richtung hat, und ein

seiner wesentlichen Unterscheidbarkeit tritt, indem, um es vorläufig anzudeuten, in der gegenwärtigen Untersuchung 1) ohne irgend eine der im vorigen § erwähnten Voraussetzungen zunächst nur das Bewusstsein selbst nach seinem notwendigen und allgemeinen Begriffe analytisch betrachtet und entwickelt wird, 2) diese Betrachtung des Bewusstseins dasselbe nur innerhalb seiner und in seinen eigenen Bestimmtheiten aufnimmt, und, ohne Rücksicht auf ein ausser dem Bewusstsein und Erkennen befindliches Objekt und an für sich bestehendes Wahres, die Frage vielmehr darauf richtet, ob der Bestimmtheit des Bewusstseins selbst oder demjenigen, was es weiss, und was seinen bestimmten Inhalt ausmacht, an und für sich Wahrheit zukomme, und 3) im folgenden Abschnitte, welcher das Bewusstsein der Erscheinung in der notwendigen Entwicklung durch seine verschiedenen Stufen zeigt, dieses besondere Bewusstsein selbst in seinem bestimmten Verhalten und Wissen in Beziehung auf den Gegenstand, von dem es, und wie es von ihm weiss, aufgenommen, und nach der Wahrheit, die seinem Wissen dabei, nicht dem Gegenstande, an und für sich zukommt, untersucht wird. — Zur Deutlichmachung der Sache mag einstweilen Folgendes dienen. Nach Kant sind bekanntlich die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität u. s. w. ursprüngliche und notwendige Bestimmungen oder vielmehr Bestimmtheiten (Formen), welche Ich selbst an ihm hat, und nach denen es den gegebenen Stoff aufnimmt, beurteilt und bestimmt. Wie Ich in seiner Einheit zu dieser Vielheit von Bestimmtheiten oder Formen kommt, oder wie diese Vielheit in der Einheit enthalten ist, und wie diese Bestimmtheiten unter einander im Ich zusammenhangen, hat Kant nicht nachgewiesen; ihr Vorhandensein, wie ihre Anzahl ist bloss aus der Erfahrung und der gewöhnlichen Logik aufgenommen. (Der Verstand, sagt er, sei durch diese Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.) Da die innere Notwendigkeit, und eine Deduktion derselben fehlt, (Kant's sogenannte transcendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe hat es mit etwas ganz Anderem, als der hier geforderten Notwendigkeit, zu thun, und sucht die Notwendigkeit der Annahme solcher Begriffe a priori nur überhaupt darzuthun): so kann schon darum Alles dem Zweifel unterworfen werden, und, „warum denn gerade nur diese, und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen sollen, oder in das Stammregister des Verstandes gehören,“ wird keineswegs zur Einsicht gebracht, da Kant, von welchem Aristoteles darüber getadelt wird, dass er seine Kategorien bloss empirisch aufgerafft habe, es ebenfalls nachzuweisen unterlassen hat, und hierüber eben so wenig Aufschluss giebt, als darüber, wie Ich in der Einheit seines Bewusstseins dazu komme, sich doch in so mannigfaltige und ungleiche Formen seiner reinen Apercption, dergleichen Qualität, Quantität u. s. w. sind, zu zerspalten und zu unterscheiden. Allein mögen auch diese reinen Begriffe immerhin ursprüngliche Bestimmtheiten von Ich sein, eben so gut, als die angeborenen Begriffe und notwendigen Wahrheiten der Vernunft, von denen Leibnitz spricht: hier zunächst, um das oben Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern, würde unsere Betrachtung und Frage nicht darauf gehen, weder wie Ich zu solchen Bestimmtheiten kommt, (denn sie sind mit Ich selbst gegeben), noch warum es nach ihnen in seiner reinen Thätigkeit verfährt, (denn die Thätigkeit von Ich wäre überhaupt keine andere, als nur diese ihm selbst gleiche), und bald in diese, bald in jene Form sich wirft, noch wie seiner Einheit unbeschadet diese Vielheit in ihm Platz greifen könne, und wie sie mit

ihm selbst sowol als unter sich zusammenhänge: sondern wir würden vielmehr wissen wollen, was denn Ich, wenn es eine solche Bestimmtheit, z. B. die Quantität, in ihm hat, und dadurch selbst auf eine besondere Weise sich bestimmt findet, hieran für einen Inhalt habe, der hiermit ebenfalls ein bestimmter sein muss, den Ich eben darum auch von sich oder von seiner Allgemeinheit eben so sehr muss unterscheiden (objektivieren) können, wie es ihn von anderen seiner reinen Bestimmtheiten, z. B. von der Qualität, zu unterscheiden hat. Wenn dieses nun geschieht, und hiermit der reine Inhalt des reinen Verstandesbegriffes gewonnen wird, so wird Ich ohne Zweifel von diesem Inhalte nicht bloss überhaupt wissen, sondern daran zugleich innerhalb seiner einen Gegenstand haben, von dem es vermöge seiner Abgrenzung und Unterscheidung auch muss angeben können was es an ihm habe, oder was er sei. Es ergibt sich, dass dieser Inhalt, in seiner Reinheit und Wahrheit angesetzt, nichts Anderes sein könne, als die reine Denkbestimmung oder, wenn man diese schon einen Begriff nennen will, der reine Begriff der Quantität, der Qualität u. s. w. selbst, oder dasjenige, was sie an und für sich sind: wovon das Nähere in die Logik gehört. Der Angabe eines solchen bestimmten Begriffes von den einzelnen reinen Verstandesbegriffen hat sich Kant ebenfalls enthalten, indem er diese Stamm-begriffe als etwas Gegebenes behandelt und bloss dabei stehen bleibt, dass Ich in der reinen Thätigkeit seiner Beziehung auf Gegenstände nach diesen Formen verfähre. Noch jetzt werden diejenigen, welche von Qualität, Quantität und anderen reinen Bestimmungen des Seins nichts Bestimmtes anzugeben wissen, eine Auskunft vielleicht damit suchen, dass sie sie einfache Begriffe nennen, oder sie auch nach einem beliebigen Ausdrücke als Thatsachen des Bewusstseins ohne Weiteres gelten lassen. Unsere Frage aber bleibt auch hier ganz dieselbe. Denn zugegeben, dass etwas eine solche Thatsache sei, so wollen wir eben so, wie vorher bei den Kategorieen, wissen, was denn das Bewusstsein daran für einen bestimmten Inhalt habe, und betrachten dasjenige Bewusstsein, dem seine Thatsachen so ohne Weiteres genügen, selbst in dem, was es hiermit ist, und in der Beschränktheit seines Standpunktes, den es sich damit gegeben hat, obendrein. (Vgl. Anmerk. 1 zu § 6, und Anmerk. zu § 11.)

§ 16.

So gewiss aber im Bewusstsein das wissende Ich seiner selbst ist, und Gewissheit von einem Anderen dadurch hat, dass es das Wissen von ihm als seine eigene Bestimmtheit weiss (§ 11), so gewiss ist es auch für das Bewusstsein, dass Alles, was wir einen Gegenstand nennen, von dem wir wissen, zunächst nur unser Wissen von ihm ist. Es sei, dass der vom Bewusstsein unterschiedene Gegenstand auch ausser dem Wissen vorhanden ist: die Frage, ob er es ist oder nicht, geht uns hier zunächst nichts an; zunächst ist nur so viel gewiss, dass er im Wissen vorhanden ist, und das Bewusstsein muss dieses Sein des Gegen-

standes für es, wodurch es eben sein Wissen ist, als seine eigene Bestimmtheit anerkennen. —

Anmerkung. Auch von dem Vorhandensein der äusseren Gegenstände ausser demselben das nämliche Bewusstsein dasselbe unmittelbare Gewissheit, mit welcher es vor sich selbst und von einem Andern überhaupt weiss. Diese Gewissheit aber nur desshalb, in seiner durchgezogenen Abhängigkeit von diesen Gegenständen und nicht durch ihm aufgedrungenen Nothwendigkeit, und darin, dass es die Bilder und Vorstellungen, die es in sich vor sich hat, noch von den Gegenständen selbst unterscheidet, und, während es der Freiheit über jene sich bewusst ist, an diesen und ihrer vorzufindenden Ordnung und Bestimmtheit mit aller Macht und Anstrengung nichts zu verändern vermag. Dem gemeinen Bewusstsein, welcher die Gegenstände zu blossen Vorstellungen macht, steht sich daher mit Recht schon das gemeine und natürliche Bewusstsein entgegen, welches seiner Freiheit sich bewusst, nicht sich zu demjenigen in unbewusster Nothwendigkeit will machen lassen, was nur den Dingen angehört. Er ist aber auch an ihm selbst etwas schlechtes, indem er sich nicht bloss in sonderbare Inconsequenzen und Widersprüche verwickelt, sondern durch ihn auch nur die wirkliche Erkenntnis nicht das Geringste gewonnen wird. Denn ob die Aussenwelt, wie sie erscheint, wirklich ausser mir ist, oder ob ich nach der gemeinen idealistischen Vorstellung sie nur in meinem Kopfe oder in meiner Anschauung trag, überhaupt an welchen Ort und in welchen Raum sie immer verlegt werden mag, ist völlig einerlei, wenn hier wie dort die gewöhnliche Betrachtung der Dinge und die gemeine Weltansicht unverrückt bleibt. Für die Frage, was die Dinge an und für sich, oder was sie in Wissen und Wahrheit seien, ist dann noch kein Schritt weiter gethan, oder mit anderen Worten, durch diesen Idealismus wird von den Dingen auch nicht das Geringste begriﬀen; es bleibt vielmehr dieselbe Forderung bestehen, dass die Vorstellung anzuzugreifen sei, und sich in ein Wissen zu verwandeln habe. Aber eben um dieser Gleichgültigkeit willen der blossen Vorstellung von den äusseren Dingen ist auch die Erinnerung daran, auf was wieder erinnert werden müssen, dass nur uns zunächst zu thunbe darauf ankomme, ob der gewusste Gegenstand auch ausser unserem Wissen vorhanden sei, da wir uns vielmehr nur damit zu beschäftigen haben, ob unser Wissen von einem Gegenstande an ihm selbst Wahrheit habe oder nicht. Denn wir sind damit thätig, was unser Wissen uns genügt, und wir von keiner Seite mehr es zu ändern oder darüber hinauszugehen nötig haben, wir können nur das wahr dabei herfügen, und dann auch wissen, was es mit dem Gegenstande für eine Bewandnis habe. Dasjenige Bewusstsein aber, dem die unmittelbare sinnliche Gewissheit als seine Wahrheit oder der Gegenstand derselben als das Wesen gilt, wird unten selbst nach seiner Wahrheit betrachtet, da es die erste Stufe und Gestalt des ursprünglichen Bewusstseins ist.

§ 17.

Diese Bestimmtheit macht für das Bewusstsein zugleich die Wahrheit und das Wesen des Gegenstandes aus; er ist nur dasjenige, als was er gewusst wird. Welche besondere Bestim-

reinen (reinen) Bestimmtheit, welche zuerst den Gegenstand ausmacht, entweder gar kein weiteres Wissen vom Gegenstande vorhanden wäre, oder demselben vom Bewusstsein noch ein anderes, ihm unbekanntes Sein (ein Ansichsein) beigefügt würde, welches eben darum für es noch kein Sein oder Sein nur als Nichtsein für es wäre: so ist doch durch diese reine Negation das Wissen schon um etwas erweitert, indem jetzt zur Bestimmtheit dieses Wissens nicht bloss das zum Teil noch geltende oder auch gänzlich aufgehobene erste Sein des Gegenstandes für das Bewusstsein gehört, sondern diese Negation selbst, durch welche ein Sein des Gegenstandes als Nichtsein für das Bewusstsein, hiermit aber auch das Nichtsein selbst als ein Sein für es oder als etwas Gewusstes vorhanden ist. Schon die blosse Negation der zuerst als Wesen des Gegenstandes geltenden Bestimmtheit hätte diese aufgehobene Bestimmtheit selbst, aber als aufgehobene, zu ihrem Inhalte, und wäre hiermit kein leeres Nichts, sondern als Nichts einer Bestimmtheit selbst ein bestimmtes d. h. einen Inhalt habendes und daran von anderen zu unterscheidendes Nichts. Es kann auch bemerkt werden, dass das Bewusstsein über jede seiner Bestimmtheiten, wenn es sie als Bestimmtheit weiss, eben darum schon hinaus ist, weil es eine Bestimmtheit ist, so sie für sich allein, oder neben anderen Bestimmtheiten, denn eine solche ist der Allgemeinheit des wissenden Ich nicht gleich, oder Ich erkennt seine allgemeine Natur nicht in ihr. — Uebrigens mag auch schon der Anfänger in der Philosophie diese reinen Bewegungen des Bewusstseins und den reinen, abstrakten Inhalt desselben, welchen diese Dialektik selbst in der Negation zu gewinnen weiss, nicht ausser Acht lassen. --

§ 18.

Hiermit aber hat der Gegenstand gegen das, als was er zuvor dem Bewusstsein galt, notwendig und unmittelbar sich ebenfalls geändert: er ist das, als was das Bewusstsein ihm jetzt weiss. Würde er hierin, in seiner jetzigen Bestimmtheit, welche sein Wissen, und eben so auch sein Sein für das Bewusstsein ausmacht, ihm wieder nicht genügen, oder, was dasselbe ist, auch so ihm unwahr erscheinen, so würde es von neuem sein Wissen ändern, aber damit auch der Gegenstand nicht der vorige bleiben, sondern ein anderer oder geänderter werden, u. s. f. Allemal ändert sich der Gegenstand selbst, in der Bestimmtheit seines Seins für das Bewusstsein, zugleich mit dem Wissen.

Anmerkung. So wenig es für irgend ein Bewusstsein möglich ist, seinen Gegenstand anders zu haben als wie es ihm und was es von ihm weiss, oder anders als wie das Sein desselben für das Bewusstsein beschaffen ist, (und dass zum Inhalt des Gewusstes auch die Negation gehört, und als Bestimmtheit desselben eben so die Bestimmtheit des Gegenstandes selbst für das Bewusstsein mit ausmacht, ist in der Anmerkung zum vorigen § gezeigt worden): eben so muss folgt daraus der im § aufgestellte Satz, dass mit einer Aenderung des Wissens vom Gegenstande auch der Gegenstand für das Bewusstsein ein anderer

wird; denn beides ist dasselbe. — Zur grösseren Deutlichkeit nach der bereits gegebenen Darstellung wird es nicht mehr nötig sein, erst noch die gemeine Vorstellung zu entfernen, welche, wenn von Gegenständen die Rede ist, es nur mit dem Festen und Handgreiflichen der äusseren Dinge, überhaupt mit den Gegenständen der sinnlichen Gewissheit, der niedrigsten Klasse von allen, zu thun hat, und wiederholt daran zu erinnern, dass unsere Betrachtung sich nur mit demjenigen beschäftigt, was innerhalb des Bewusstseins als das von ihm in seiner Bestimmtheit Unterschiedene für dasselbe Gegenstand ist oder wird, also überhaupt das Gewusste, auf höherer Stufe das Erkannte und Gedachte. —

§ 19.

Oder, nennen wir das für wahr gehaltene Sein oder Wesen des Gegenstandes, wie ihn die Gewissheit des Bewusstseins zuerst unmittelbar erfasst hat, das, was er an sich ist, und geht über dieses Ansichsein desselben das Bewusstsein, sein Wissen von ihm ändernd, hinaus, (mit welcher Bewegung nach § 18 der Gegenstand selbst nicht mehr der vorige bleibt, sondern ein anderer, wie es ihn nämlich jetzt weiss, wird): so hört es damit, weil es das ihm zur Unwahrheit Gewordene nicht länger als das Ansich festhalten kann, auch auf, sein erstes Wissen für ein wahres zu halten; es erkennt, dass jenes Ansich nicht in Wahrheit an sich ist, sondern nur für dieses Bewusstsein als solches galt. Mit dieser Erkenntnis und Unterscheidung hat das Bewusstsein an ihm selbst eine Erfahrung gemacht, in welcher das, was ihm zuerst das Ansich des Gegenstandes war, sich als eine blosser Erscheinung (*τὸ Φαινόμενον*, unterschieden von dem Gegenstand an sich und dem *νοούμενον*) und zwar als eine Erscheinung sowol des Wissens (erscheinendes Wissen) als des nur so gewussten Gegenstandes darstellt.

Anmerkung. Es ist unmöglich, dass eine dem Bewusstsein selbst schon zu Grunde gegangene Wahrheit oder Ansicht noch länger von ihm als Wesen und Wahrheit des Gegenstandes, festgehalten werde, woraus sich wiederum ergibt, dass es um ein solches Wissen zu thun sei, welches an ihm selbst seine Gewissheit und Wahrheit dergestalt hat, dass das Bewusstsein von keiner Seite mehr darüber hinauszugehen braucht. Nur in dem Elemente eines solchen Wissens kann sich die wirkliche Wissenschaft bewegen, zunächst z. B. die Logik, ob sie gleich, wie sich dort zeigen wird, in demselben sich so bewegt, dass ihre Gegenstände, die reinen Wesenheiten und Begriffe, nicht etwas Unverändertes oder unbeweglich Feststehendes bleiben, wozu sie bloss der sie einseitig fixierende Verstand macht, sondern ebenfalls ihre reine Dialektik an ihnen haben: allein die Form des reinen Wissens oder die reine Gewissheit ist es doch, was diese Bewegungen ungetrennt begleitet, und worin sie unmittelbar

ihre Wahrheit wahren, und auch diese reine Bezeichnung kommt zuletzt in ihre absolute Natur zurück, nämlich in der Idee, wo sie in ihrem Anfang zurückgeht, und der Kreis sich schließt. — Die Erfahrung ist hier mit die im 2 angegebene Weise in dem bestimmten Sinne gemeint, wenn ich das Bewusstsein sie an mich über mich selbst macht, wenn das, was ich als Wesen des Gegenstandes an mich habe, mich dann nur als eine Erscheinung seines Wissens oder als ein mir über mich selbst wesenes Sein darstellt. Ueber die Bedeutung des Wortes Erfahrung im gewöhnlichen Sinne scheint der Sprachgebrauch sich nicht gleich zu bleiben. Die Gewissheit aus einem einzelnen Akte sinnlicher Anschauung, oder die sinnliche Wahrnehmung verdient noch keine Erfahrung zu heißen: auch versteht man darunter gewöhnlich die Verknüpfung eines Mannigfaltigen in einer bestimmten Beziehung und dessenge Erkenntnis, welche aus der sich nicht ablösenden Wiederholung des Verknüpfen ihre Gewissheit nimmt. Der moderne Philosophie spricht man ihm und wieder den Vorwurf machen, dass sie die Erfahrung geringschätzig behandle. Ein sonderbarer Vorwurf, der der Wissenschaft gemacht wird! Sie lässt sie gelten als dasjenige was sie ist, und bezieht sie. Es darf überhaupt als eine seit langer Zeit ausgemachte Sache angenommen werden, dass in der Erfahrung keine Allgemeinheit und Notwendigkeit enthalten ist, und die Wissenschaft, die gerade durch die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Erkenntnis erst Wissenschaft wird, sollte sich für dies wesentliche Erforderniss etwa an die Erfahrungserkenntnis halten? — Es kann bei praktischen und empirischen Wissenschaften wol geschehen, dass man sich mit vielen blossen Erfahrungserkenntnissen noch behelfen muss, weil der notwendige Zusammenhang des durch die Erfahrung Gegebenen noch nicht vollständig durchzuführen und erkannt worden ist: allein um so unvollkommener wird dann auch eine solche Wissenschaft als Wissenschaft sein. Wenn aber die Erfahrung nun wirklich auch reine Erfahrung ist, und das Seiende oder Geschehende rein (d. h. ohne eine besondere subjektive Zuthat) aufgefasst wird, und eben so auch die Wissenschaft wirkliche Wissenschaft ist, so muss man im Gegentheil wol behaupten, dass beide, wenn auch dem Erkenntnisgrunde nach verschieden, doch in den Sachen einander keineswegs entgegengesetzt seien, und auch einander nicht widersprechen können, und dass die Wissenschaft durch die Erfahrung bestätigt, die Erfahrung aber, die für sich blind ist, durch die Wissenschaft erst sehend gemacht werde. Eben dahin gehört auch der oft schief gefasste Gegensatz von Theorie und Praxis, nach welchem man annimmt, dass etwas in der Theorie wol gut sein könne, für die Praxis aber keine Anwendbarkeit habe. Wenn dieses Letztere wirklich an dem ist, so ist dieses auch ein Beweis, dass die Theorie, welche sich auf eine Praxis beziehen soll, nichts taugt. — Allein es liegt dem oben erwähnten Vorwurfe, wie es scheint, etwas Anderes zu Grunde. Schon die gewöhnliche Erfahrung nämlich ist keineswegs etwas bloss Unmittelbares, das nur sinnlich angeschaut oder wahrgenommen würde, sondern gehört schon der intellektuellen Thätigkeit an, welche über das Unmittelbare hinausgeht und zu einem davon abgesonderten (abstrahierten) komparativ-allgemeinen Inbegriff urteilend oder schliessend gelangt, welcher eben den Gewinn der Erfahrung ausmacht: wie denn auch Kant seine Einleitung zur Kr. d. r. V. gleich damit beginnt, dass er die Erfahrung das erste Verstandesprodukt nennt, und weiterhin durch die Anwendung seiner Kategorien auf den durch Anschauung gegebenen Stoff der Erfahrung oder die Erscheinungen sogar zu einer objektiven, allgemeingültigen

und notwendigen synthetischen Erfahrungserkenntnis gelangt. Auf solche Weise hat sich nun Mancherlei gebildet, wozu auch die sogenannten Thatsachen des empirischen Bewusstseins gehören, was als Erfahrung gilt, und wobei ohne weitere Prüfung und Untersuchung das gemeine Denken als bei einem Letzten stehen bleibt: man liess hierbei die Sachen nicht wie sie waren, und das Aussehen eines allgemeingültigen und notwendigen Bestehens wurde nur Sätze und Behauptungen erschlichen, welche eben so wenig auf reiner Erfahrung als auf reiner wissenschaftlicher Erkenntnis beruhen; ja, blosser Hypothesen, besonders in der Naturkunde, haben sich unter die reinen That sachen dargestellt eingemischt und in der Meinung von ihrer Wahrheit und Obedienz so bestärkt, dass die einen mit den anderen durcheinander gehen und gehen, und kaum mehr von einander unterschieden werden. Es ist leicht erkennbar, dass das Falschwerthe an diesem Verfahren nicht die reinen Thatsachen selbst oder die wirkliche Erfahrung, sondern nur die schlechte intellektuelle Art und Weise ihrer Auffassung und Behandlung und die ungenügende Reflexion betrifft, wenn man dem Inhalt der Erfahrung die Gestalt des Gedachten geben will. Da nun die neuere Philosophie von diesem unseligen Mittelwissen und Mittelwissen sich gereinigt hat, über die schlechte Empirie, wie über die blossen Reflexionsallgemeinheiten hinausgegangen ist, und die Hegel'sche insbesondere, welche nichts scheut und hingehen lässt, überall nach der Vernünftigkeit nicht bloss der Form, sondern des Inhaltes tragt, und daher Alles, wobei man bisher ohne weitere Prüfung stehen blieb, den Inhalt der Kategorien, wie den Inhalt dessen, was als Erfahrung und damit als ein Letztes galt, in dieser Beziehung, d. h. seiner inneren Vernünftigkeit nach, untersucht und einer scharfen Kritik unterworfen hat — mag dieses denjenigen, deren Erfahrung von der angegebenen Beschaffenheit ist, so vorkommen, als ob der Erfahrung überhaupt alles nützliche Schlimme nach gesagt werde. Man sehe doch zu und prüfe, welches unter den in neuerer Zeit aufgestellten philosophischen Systemen mit der Erfahrung und mit der Wirklichkeit am meisten im Einklang steht, und ob es nicht gerade das Hegel'sche oben darum und in eben dem Grade ist, als seine Logik und Metaphysik tiefer und gründlicher und wissenschaftlicher ist, als diejenige, was vorher so hiess, oder sonst so genannt wird. —

§ 20.

Was in dieser innerhalb des Bewusstseins vorgehenden Bewegung und Veränderung enthalten und vorhanden ist, besteht in folgenden Momenten: 1) das (unmittelbare) Wissen eines Gegenstandes oder das Sein desselben für das Bewusstsein in der Bestimmtheit des Ansichseins oder der Wahrheit; 2) das Werden dieses Ansichseins zum blossen Sein desselben für das Bewusstsein (zur blossen Erscheinung), oder das Wissen, dass das Sein oder Wesen des Gegenstandes, wie es zuerst im Bewusstsein war, *nicht* das Ansich desselben ist, sondern als solches nur dem Bewusstsein galt (die Erfahrung); 3) die hiermit schon

eingetretene Veränderung des Bewusstseins, wie seines Gegenstandes. Indem der Gegenstand hiermit ein anderer geworden ist, besteht die Veränderung zunächst nur darin, dass sein anfängliches Ansehen, seine Wahrheit, nunmehr nur als Erscheinung gewusst wird; dies macht seine jetzige Bestimmtheit und neue Gestalt aus; dies ist jetzt seine Wahrheit. —

Anmerkung. Die Wahrheit des Wissens besteht mithin hier in der bewussten Einsicht, dass das Wissen und Gewusste vom Gegenstande nur eine Erscheinung im Bewusstsein sei. Vor dieser Erkenntnis galt das Gewusste dem Bewusstsein als das, was der Gegenstand an sich sei. Reflektieren wir hiermit veranlaßt über das, was Erscheinung genannt wird, so stellt sie sich dar als etwas, was sich an sich selbst aufhebt, sich selbst negiert, eben weil es nur Erscheinung ist, als ein Unwahres, bei welchem das Bewusstsein nicht stehen bleiben kann, sondern weiter zu gehen genötigt wird. Auch in einem etwas andern Sinne, in welchem weiter unten, so wie in der Logik, in der Lehre vom Wesen, von der Erscheinung die Rede sein wird, hat sie dieses Negative in so fern an sich, dass sie nicht ein selbstständiges für sich ist, sondern über sich hinaus auf eine Andere, Nämlich, heinweisend als ihre Wahrheit hinweist. — Von diesem herrens ist Descartes, was Kant unter Erscheinungen verstanden hat, welche sich bei ihm nur auf die äusseren Gegenstände beziehen, und nichts anderes als die subjektive empirische Anschauungsweise derselben sind. Da, nach seiner Ansicht, zufolge der Natur der Sinnlichkeit, welche die Eindrücke von den äusseren Gegenständen empfängt (Receptivität) und nach ihrer subjektiven Weise modifiziert, die Erscheinungen zu nicht anders beschaffen sein können als wie sie dem anschauenden Subjekte sich darstellen; so sind sie auch eigentlich nur relativ Erscheinungen, und für das allgemeine menschliche Subjekt ebenfalls für sich bestehende und notwendige Wahrheiten desselben. Von diesem Standpunkte liegt es dann nahe, psychologisch und anthropologisch die Ursachen des Subjekts näher zu untersuchen, um einigermaassen doch dahinter zu kommen, warum uns die Dinge manche so und nicht anders erscheinen, und bei der ein für allemal als ausgemacht angenommenen subjektiven Beschränktheit einigen Trost und Ersatz wenigstens im Erklären zu finden. Da aber die Dinge zu denken nicht anders vorhanden sind in der Erfahrung gegeben ist, so braucht es nicht einmal einen grossen Aufwand davon, um einzusehen, dass bei diesem Philosophieren nicht nur nichts gewonnen, sondern auch die Hauptsache verfehlt wird. Die ganze Sinnenwelt, wie sie sich uns darstellt, soll eine blosser Erscheinung sein. Es sei; aber was wissen wir denn, wenn wir nichts weiter als dieses wissen? Wo ist damit auch nur die geringste Erkenntnis gewonnen? Was ist in dem Wissen von diesem Gegebenen und in dem selbst als Erscheinung oder Wirkliches genannt werde, für ein vernünftiger Inhalt? Denn wenn die Sinnenwelt, wie sie sich einmal uns giebt, jedenfalls gelassen wird, so sieht derjenige, der sie nur als Erscheinung nimmt, nicht weniger noch mehr als derjenige, welcher glaubt, dass die Dinge auch wirklich so seien; in beiden Fällen ist noch kein Schritt weiter zu einem Erkennen und Wissen von ihr gethan. (Vgl. Anmerk. zu § 16.) Das sollen wir aber auch nicht; man vermute vielmehr, dass wir bei diesem beschränkten Wissen, dass die

Dinge da, mit denen wir zu thun haben, nur Erscheinungen sein, stehen bleiben, und so auf einmal mit Allen fertig sein: denn, was die Dinge an sich seien, das können wir doch in alle Ewigkeit weder durch die Erfahrung noch durch unser Denken herausbringen. — Wie nun schon oben, in der Anmerkung zu § 15, über die Categoricen erinnert wurde, dass man keineswegs dabei stehen bleiben könne, dass die Verstandesthätigkeit in ihrer Beziehung auf den empirischen Stoff der Anschauung nach diesen Formen als gegebenem und unmittelbar im Ich vorhandenen bloss vernahre, sondern dass man auch fragen müsse, was sie an ihnen selbst seien, oder was sie in ihnen für einen reinen und vernünftigen Inhalt haben: so liegt auch dem zuletzt genannten Resultate der Kritik der reinen Vernunft (obwol hier von reiner Vernunft noch lange nicht die Rede ist, sondern die Frage zunächst nur das Vorstellungsvermögen, wie es auch Reinhold nahm, oder das sinnliche Bewusstsein, und dann das Bewusstsein überhaupt angeht), die weitere Frage am nächsten, was denn oder welcher allgemeine Inhalt in und mit den Erscheinungen gegeben sei, oder, mit anderen Worten, es ist zu thun um eine in diesem Sinne unternommene Kritik, nicht der reinen Vernunft, sondern vorerst nur der Erscheinungen selbst, d. h. des mit der Erscheinung im Bewusstsein Gegebenen und des Wissens der Erscheinung überhaupt: was die Aufgabe dieses und noch mehr des folgenden Abschnittes ist. Denn es ist doch wol etwas sehr Einfaches und Natürliches und besonders von der Philosophie zu Forderndes, etwas einmal Gegebenes, wie und wodurch immer es gegeben sei, an ihm selbst seinem eigenen und allgemeinen Inhalte nach zu betrachten, und auf solche Weise zu weiteren Bestimmungen darüber zu gelangen, wohin sie auch immer führen mögen. — Dasselbe gilt auch von dem schon früher erwähnten Dinge an sich, welches Kant gleichsam zum Troste und Ersatze daran, dass wir es nur mit Erscheinungen zu thun haben, diesen gegenüber in der objektiven Welt noch bestehen liess, aber leider dabei uns sogleich auch alle Hoffnung absprach, (denn etwas Anderes als ein unphilosophisches blosses Absprechen und zwar als einet vorzuleisten Grundirrtum wird man nicht wol dabei entdecken können,) dass wir je etwas Näheres davon erfahren werden, weil es — in keiner Erfahrung angetroffen werde. — Alles Erhabene, was in den Grenzen der Categoricen an und nur sich liegt, durch welchen noch die Idee der Vernunft und der Philosophie, wie in vielen anderen trefflichen Gedanken und Aussprüchen Kant's, hindurchleuchtet, hat die kritische Philosophie mit diesem Resultate von der Anwendung der Categoricen wieder vernichtet. Während aber Kant durch dasjenige, was in seiner Philosophie wirklich Philosophie ist, auch sein grosses Verdienst um die selbe behält, hat dagegen die Unphilosophie seiner Nachtreter sich an die platte Lehre, dass man nicht wissen könne, was hinter und unter den Erscheinungen vorhanden liegt, als an die höchste Wahrheit gehalten, und sie als eine neue Morgenröthe oder schon als die endlich aufgegangene Sonne des philosophischen Weltteils mit Jubel begrüsst und verkündet; ja selbst der moderne Skepticismus hat seine Art so sehr vergessen, dass er diese Lehre zu seinem Dogma machte, womit er die Vernunftwahrheiten der Philosophie leugnen wollte. — Was aber Kant selbst anlangt, so ist ihm mit diesem Resultate seiner Kritik wirklich etwas Sonderbares begegnet. Wenn, was die Dinge an sich sind, in keiner Erfahrung gegeben, noch angetroffen wird: wie hat er denn etwas von ihnen erfahren? Wie kommt er dazu, von dem Dasein solcher unbekannt bleibenden Dinge etwas zu

„Weshalb hat er überhaupt mit von ihnen mit?“ — War aber, sie anzunehmen, um Nothwendigkeit seines Denkens (und um dass Letztes übrig bleiben, wenn die Anstellung eines unbestimmten Dinges an sich nicht bloss ein leerer Einfall bleiben soll): warum hat er diese Nothwendigkeit, über welche, als zu seiner eigenen Erfahrung, geht er, er über sich gestellt haben und Bescheid wissen musste, nicht versucht diese Gründe nicht näher nachgespürt? Bedürfte er für die Mannigfaltigkeit der Erscheinung, um es nicht was einander tollern zu lassen, eines Substrats einer bindenden Einheit, warum hat er nicht als diese notwendige Einheit des Denkens selbst eben so erkannt, wie nach seiner Ansicht die Mannigfaltige zu einer formellen Einheit des Bewusstseins verbunden sein dürfte? Warum hat er nicht lieber, wie der etwas weiter gehende Anhänger einer Philosophie, Leibniz, Hegel, auch das Ding an sich vollends in das Subjekt herübergenommen, oder selbst zu einer Kategorie gemacht? Er würde wenn stets auch auf die Gefahr des völligen Idealismus hin, im Denken eben Schritt weiter gekommen sein. Dessen Gewinn gehörig festgehalten zu noch weiteren führen könnte; so wie er selbst schon durch sein transcendentes Objekt (N. 20) sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern lässt, durch die unendlichen Fische der Erscheinungen und durch sein Nichtwissen der Seele nur eben so viel näher auf die Spur kam als er durch eben dieses als bloßes Gestirnpunkt und durch ein unbegreifliches Missverständnis überhaupt sich wieder davon entfernte. Ob die äusseren Dinge an ihnen selbst solche bindende Einheiten des Mannigfaltigen an ihnen sind und somit ihrer gedachten Einheit entsprechen, diese Frage hätte immer vorerst noch unbeantwortet bleiben mögen, wenn nur der Gedanke für sich nach seiner inneren Wahrheit erst in Richtigkeit gebracht worden wäre. — Die bloße Abstraktion übrigt, auf welche das Ding an sich als tote Grundlage oder als form- und inhaltslose Einheit des Mannigfaltigen sich reduciert, brauchte keineswegs als etwas Unbekanntes, von dem wir nicht wissen können, was es sei, der Welt zuzuführen zu werden, denn wie das Denken zu einer solchen Abstraktion kommt, sie aber auch, weil sie nur Abstraktion ist, selbst wieder aufhebt, ist, wie viele andere Formen und Bewegungen des Denkens, etwas sehr wohl Bekanntes. —

§ 21.

Diese Bewegung und Veränderung kann sich wiederholen, oder muss sich vielmehr so lange wiederholen, bis der Gegenstand sich dahin bestimmt hat, wo das Bewusstsein nicht mehr über ihn hinauszuweichen nötig hat (vgl. oben §§ 3—9): allein da jede neue Gestalt, in welcher er dem Bewusstsein erscheint, wieder eine besondere Bestimmtheit desselben ist, deren Inhalt hier noch nicht in Betracht kommt, und daher formell der Verlauf jedesmal der gleiche wäre: so ist bei der Betrachtung dieses Verlaufes nur die Erkenntnis der jedesmal in ihm notwendig enthaltenen Momente oder seiner wesentlichen Form, so wie

die Erkenntnis der darin liegenden weiteren Bestimmungen hier allein das Wesentliche für uns. —

Anmerkung. Diese Wiederholung des gleichen Verlaufes der Sache ist, um hier sogleich einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, nicht so zu fassen, als ob ein einzelner oder jeder einzelne Gegenstand auf solche Weise, im Wissen des Bewusstseins von ihm, seine Statuten zu durchlaufen hätte. Eine solche Behandlungsweise würde zwar auch statt finden können, und für die zutreffend und empirisch gegebene Behandlung irgend eines einzelnen Gegenstandes oder besonderen Verhältnisses kann es sogar überhaupt, auch im Praktischen, keine höhere Vorschrift geben, als die Sache nach allen ihren Seiten hin rein objektiv zu nehmen wie sie ist, und so auszumitteln, was sie an und für sich ist: allein ein solches Verfahren führt auch die Betrachtung notwendig Weise alsbald über den einzelnen Gegenstand hinaus, und versetzt ihn auf ein allgemeines Gebiet, auf welchem seine Einzelheit etwas Bedeutungsloses wird. Es würde mithin von dieser Behandlungsweise sich alsbald dasselbe Resultat ergeben, wie wenn der Gegenstand sogleich in seiner Allgemeinheit, d. h. vorerst in der Allgemeinheit dessen, was er als bestimmter Gegenstand für eine bestimmte Weise des Bewusstseins ist, genommen wird, wie die hier zu liefernde Entwicklung es zeigen wird. Da z. B. die unmittelbare sinnliche Gewissheit die unterste Stufe des Bewusstseins ist, von welcher dafür und der Anfang zu machen ist, so ist auch irgend ein Gegenstand, mit welchem sie es zu thun hat, gleich viel welcher einzelne oder besondere, damit zugleich bestimmt als ein sinnlicher Gegenstand überhaupt. Das Bewusstsein ist von ihm abhängig, in so fern es ihn unmittelbar empfängt, und durch ihn sich bestimmt findet, aber anderenteils ist der Gegenstand dadurch, dass sich das Bewusstsein als sinnliche Gewissheit zu ihm verhält, ebenfalls bestimmt, nämlich nur ein sinnlicher, empirisch empfundener oder angeschauter zu sein. Und obwohl für diese Weise des Bewusstseins es wesentlich ist, den Gegenstand in seiner bestimmtesten Individualität als diesen einzelnen zu fassen, so ist doch diese Einzelheit selbst bei jedem die nämliche, mithin eine allgemeine. Indem es aber um die Wahrheit sowol des sinnlichen Gegenstandes als des Wissens von ihm zu thun ist, und um den allgemeinen bleibenden Inhalt, welcher die Wahrheit wäre, in beiden, wird die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses zeigen was es damit und mit der Wahrheit der sinnlichen Gewissheit überhaupt für eine Bewandnis hat. — Eine andere Stufe des Bewusstseins ist das Wahrnehmen. Wahrnehmend verhält es sich anders zum Gegenstande, und dieser anders zu ihm, als bei der blossen sinnlichen Gewissheit; der Gegenstand, welcher und an welchem wahrgenommen wird, ist ein anderer, als der Gegenstand der unmittelbaren Gewissheit, nicht so, als ob z. B. der nämliche Baum, der vorher Gegenstand von dieser war, jetzt nicht auch Gegenstand der Wahrnehmung sein könnte, sondern als Gegenstand der Wahrnehmung, und zwar ein anderer und veränderter dadurch, dass die Bestimmungen, welche den Inhalt der Wahrnehmung ausmachen, ganz andere und von anderer Art sind, als diejenigen, unter welchen zuerst das Bewusstsein ihn hatte. Hierdurch erhält auch das Wissen selbst einen andern Inhalt und Charakter; umgekehrt aber ist auch hier der Gegenstand durch Bewusstsein bestimmt, mithin ebenfalls für dasselbe sich darstellen würde, wenn es anders als wahrnehmend sich zu ihm verhielte. Die Untersuchung geht aber auch hier nicht auf den einzelnen

Gegenstand, sondern mit dem Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt, und mit dem Inhalt und der allgemeinen Wahrheit des wahrnehmenden Bewusstseins. Auf gleiche Art kann auch bei den folgenden Stufen jedes neue Verhältnis des Bewusstseins zu seinem Gegenstande nur in seiner Allgemeinheit gefasst werden. —

§ 22.

Hier aber ist zugleich der Punkt, auf welchem der wichtigste Unterschied zwischen dem natürlichen und dem philosophisch gebildeten Bewusstsein eintritt. Während jenes nämlich, ohne zu wissen wie, seine Ansicht zu wiederholten Malen ändert, und seinen Gegenstand anders und anders zu fassen bekommt, geschieht es ihm wol, dass es darum weiss (oft dieses nicht einmal) und von der Aenderung seiner Ansicht sogar spricht, gleichwol aber nicht dazu kommt, auf das, was in ihm dabei vorgegangen, zu reflektieren, und die Einsicht zu gewinnen, dass das jedesmalige Wissen von einem Gegenstande auch diesen selbst für das Bewusstsein ausmacht. (wie denn für das Bewusstsein überhaupt gar nichts Anderes als sein Wissen und die in diesem vorhandene Bestimmtheit des Gegenstandes da ist,) und dass durch die Aenderung des Wissens das zuerst vorhandene Ansichsein des Gegenstandes (in der Behauptung: So oder das ist der Gegenstand oder die Sache,) wie dieses Wissen selbst zur blossen Erscheinung herabsinkt.

Anmerkung. Bei der unmittelbaren Weise, wie das natürliche Bewusstsein mit seinen Gegenständen zu thun hat, entgeht es ihm, dass der Gegenstand durch das Wissen überhaupt und näher durch die Art und Weise, von ihm zu wissen, bedingt ist. Indem es nicht auf sich selbst reflektiert, noch die verschiedenen Weisen, nach denen sich das Bewusstsein verhält, unterscheidet, meint es unmittelbar den Gegenstand selbst zu haben, indem es ihn nur auf seine Weise hat, und weiss nicht, dass derselbe sich ihm notwendig, wie seine Ansicht von ihm, ändert und verschieden darstellt, je nachdem es z. B. sich als wahrnehmendes oder verständiges oder vernünftiges Bewusstsein zu ihm verhält; noch weniger aber weiss es, worauf diese Unterschiede beruhen. — Die verschiedenen Ansichten über eine und dieselbe Sache, die in ihrer rein objektiven und absoluten Natur nicht von einer solchen äusseren Verschiedenheit der Ansichten abhängig sein kann, entspringen grossenteils aus der Verschiedenheit der besonderen Gestalten des Bewusstseins, welche sich für sich zu totalen Anschauungsweisen fixiert haben. Die geänderten Ansichten in demselben Subjekt sind für das natürliche Bewusstsein bloss etwas Geschehenes, Historisches; der innere Zusammenhang der früheren mit der späteren Ansicht und die innere Notwendigkeit, welche die eine in die andere übergehen lässt, bleibt ihm ver-

bergen (s. S. 38). Das natürliche Bewusstsein überhaupt ist in seinem Staar versunken, während das philosophische davon zurucktritt, und dabei sich selbst ermasst und betrachtet. Es tragt zwar einen mannigfaltigen Inhalt von Wissen, Ansichten, Meinungen, Sitten und sittlichen Grundsätzen u. s. w. in sich, allein wenn es diesem blossen Staar nach nach oben so nach wäre als das furdig bildete philosophische, so hätte es doch, da es nicht auch sich dabei hat und weiss, jeden seiner Gegenstände nur unvollständig, so wie es überhaupt seinen mannigfaltigen Staar und Reichtum auch ohne Ordnung hat. In dieser launigen Falte und Mannigfaltigkeit lasst ein richtiges natürliches Bewusstsein sich etwa einer schonen Geometrie vergleichen in welcher die mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Naturgegenstände nicht einander ihr Dasein haben. Was aber hier die Natur nicht auch zugleich ihre Notwendigkeit, ihren inneren Zusammenhang, ihre Rangordnung und ihre Lehere oder nicht der Bedeutung offenbart, so treten auch aus dem Reichtum des Geistes, aus seinem substantiellen Inhalte und Wesen seine verschiedenen Seiten, Weisen und Gestalten Ueberes und Tieferes, Bedeutenderes und minder Bedeutendes, ohne Notwendigkeit, Ordnung und gegenseitige Beziehung im natürlichen Bewusstsein in ein natürliches Leben ein. Was im gewöhnlichen Leben als Bildung gilt, ist oft nichts weiter als gerade nur diese Fülle und Mannigfaltigkeit des natürlichen Bewusstseins, wenn es, nach einer vor etlichen Jahren aufgekommenen Moderedensart, recht viel in sich aufgenommen hat, wobei unmittelbare Verständigkeit im Urteilen, Vernünftigkeit im Handeln oft nicht einmal zur Bildung gerechnet wird. Uebrigens kann der Geist in den Individuen wol auch bis zu seiner entwickeltesten Erscheinung und höchsten Gestalt hervortreten, diese Bildung aber wol mit dem unmittelbaren und natürlichen Leben desselben bleiben. —

§ 23.

Von diesem natürlichen Bewusstsein unterscheidet sich daher das philosophische zunächst dadurch (vgl. § 20, dass es nicht nur in dem Wissen von einem Gegenstande, welchen jenes nur unmittelbar hat und weiss, zugleich auch sich selbst hat und betrachtet, und für dasselbe nur der Gegenstand mit seinem ihn wissenden Bewusstsein den wahren ganzen Gegenstand ausmacht, sondern dass ihm auch das Bewusstsein überhaupt in seiner Erscheinung und Gestaltung, wie in der inneren Notwendigkeit seiner Momente und deren Fortbewegung, Gegenstand der Betrachtung wird.)

Anmerkung. Der wahre ganze Gegenstand der philosophischen Betrachtung ist in der sonstige Gegenstand und 2) das Bewusstsein, von welchem er ist und durch welches er bedingt wird, zugleich mit. Hegel erkennt diesen Gegenstand z. B. wird wahr genommen. Das gewöhnliche Bewusstsein hat nur mit dem Gegenstand war aber immerhin dies, dass er nur durch unsere Anschauung für uns, und durch diese das Wissen von ihm bedingt ist. Etwas ist für die empirische Gewissheit weiss, süss, warm: die Wahrheit dieser Gewissheit und das

Verhältnis seiner Beziehung (§ 10) zum Bewusstsein kommt. Und gleichwie in dem Wissen überhaupt Ich von seinem Gegenstande sich unterscheidet, so unterscheidet hier Ich sich von sich selbst, und ist das Wissen von diesem Verhältnis, dass für es (in bestimmter Gestalt) etwas das Ansich oder Gegenstand überhaupt ist. Oder es betrachtet überhaupt das Bewusstsein, für welches Etwas ist und gilt, und beide Seiten dieses Verhältnisses, sowol die Seite des wissenden Ich als die des Gegenstandes, festhaltend, untersucht es, was das Bewusstsein hierin ist, oder was es denn weiss, und wozu es sich weiter fortbestimmt. Oder es braucht vielmehr sich nur ruhig zu vernehmen, wie und wozu es sich selbst entwickelt. —

Anmerkung. So wie das Bewusstsein überhaupt an sich schon Selbstbewusstsein ist, und es kein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein geben kann, so wird es auch hier durch die im § angegebene Unterscheidung schon in so ferne Selbstbewusstsein, als es sich selbst Gegenstand wird und auf sich in einer bestimmten Weise seines Verhaltens reflektiert. Allein Ich ist hier noch nicht als solches, sondern nur erst in einer seiner Bestimmtheiten oder bestimmten Weisen, sich Gegenstand; das Selbstbewusstsein aber im eigentlichen Sinne ist Ich — Ich. Zu diesem aber sich zu entwickeln, ist die Tendenz des Bewusstseins und seine Dialektik. —

§ 25.

Bei dieser Betrachtung ergibt sich nach dem Bisherigen folgendes Allgemeine: 1) dass das Ansich, welches nur ein Sein für das Bewusstsein ist, auch nur dieser Bestimmtheit des Bewusstseins, deren Inhalt es ausmacht, angehört, und mit dieser in der Aenderung des Wissens von selbst verschwindet, das dem Bewusstsein geltende Wesen oder Wahre des Gegenstandes daher auch in das Wissen selbst fällt, und diesem gleich ist; 2) dass das Bewusstsein oder Ich ein Allgemeines ist gegen jede seiner Bestimmtheiten, und als solches in dem Hinausgehen über jede Bestimmtheit (in der Negation derselben) sich erhält; 3) dass Ich, indem es sich nur in seiner besonderen Bestimmtheit erkennt, hierin sich selbst nicht genügt und befriedigt, und eben darum über dieselbe hinausgeht, oder vielmehr schon hinausgegangen ist; und 4) wenn es sich selbst nicht genügt, dieses einerseits deswegen geschieht, weil das Ungenügende oder der Mangel in dem Inhalt des Bewusstseins in dem, was

der Gegenstand für das Bewusstsein ist) liegt, andererseits dieser Mangel eben darum ein Mangel ist, weil ich hierin noch nicht das ihm selbst gleiche (es erschöpfende und befriedigende) Wissen als Allgemeines erreicht hat oder ist. —

Anmerkung. Es zeigt sich hier schon etwas näher, wie das Bewusstsein oder die das Kriterium seiner Erkenntnis an ihm selbst schon hat, und den Maassstab seines Wissens innerlich selber mit sich führt. Was der Gegenstand an sich sein soll, ist doch wol gleich seinem Wesen und seiner Wahrheit. Als dieses soll er auch von dem Gegenstandlichen Bewusstsein oder wird so von ihm gewusst. Dieses Wissen oder Gewusste ist eigene Bestimmtheit des Bewusstseins, und nur von dieser ist zunächst die Rede (vergl. § 15—17), und die Frage, welche Wahrheit sie an ihr selbst habe. Dass das Bewusstsein es überall mit nicht-Anderem, als mit seinem Wissen und den Bestimmtheiten desselben zu thun haben könnte, hat sich schon früher ergeben. Wenn freilich ein Objekt ausser dem Wissen vorgestellt wird, welches für sich ist, und ein Wissen von diesem Objekte, welches ebenfalls für sich ist, und die Wahrheit die Uebereinstimmung des Wissens und diesem vorgestellten Objekte ausser dem Wissen sein soll: so wird die Wahrheit freilich immerdar etwas Verborgenes bleiben müssen, und zwar aus einem eben so einfachen Grunde als aus welchem ich nicht wissen kann, was für eine Person gerade an meine Thür anklopft, die sie sich öffnet hat, oder aus welchem X darum ein Unbekanntes für mich bleibt, weil ich es einem Unbekannten, das ein solches bleiben soll, gleichgesetzt habe. Allein durch wessen Schuld? — Wenn es nicht die Vorstellung von einem Objekte draussen war, aus der Philosophie der Weg vertrat, so hätte man sich zu wundern, dass mancher sie nicht schon weiter gebracht hat. Aber ein solches Objekt selbst ist doch zunächst nur meine Vorstellung von ihm, weil ich ausserdem gar nichts von ihm wissen könnte, und hiernit also selbst eine Bestimmtheit meines Bewusstseins. Und von einer solchen Bestimmtheit nun, gleichviel welcher, die ich in meinem Bewusstsein habe, ist die Frage, was sie für eine Wahrheit an ihr selbst habe, und zunächst welchen Inhalt sie damit in sich gesetzt habe. Da ich hierin mit sich allein ist und sich nur zu sich verhält, so wird es in diesem Verhältnisse seiner Bestimmtheit zu sich als einem Allgemeinen, das auch anderer Bestimmtheit fähig ist, wo auch etwas Naheres über sein Inhalt vorhanden und deren Annahme nicht zu seiner allgemeinen Natur und seinem Wissen überhaupt anzusetzen und zu bestimmen wüsste. Es ist vorhanden 1) etwas, das als das Wahre gilt und als solches gewusst wird, 2) das Wissen, welches aber nicht-Aware ist, als auch das Gewusste, und diesem dem Inhalte nach gleich, und ausserdem 3) Ich als Allgemeines. Indem nun Ich an den Inhalt des als das Wahre Geltenden reflektiert, dieser aber bei näherer Betrachtung sich ihm nicht beschränkt, so dass es ihn länger als das Wahre oder das Ansich ansehen und beschreiben könnte, etwa deswegen, weil es einen Widerspruch darin gefunden hätte, so erinnert es sich und wird sich bewusst, dass dieses Wahre nur sein bestimmtes Wissen an, und nur einer bestimmten Weise, deren es hiermit zugleich in sich inne wird, seines Verhaltens und den Gegenstand zu nehmen vermag. Es ist dieses dasselbe, was jedem schon in seiner täglichen Erfahrung begegnet, dass er sich eines Irrtums bewusst wird, und dann die Schuld davon

nur der Art und Weise, wie er den Gegenstand vorher ansah, bezieht sich nur dass in dem philosophischen Fortschreiten des Bewusstseins die Bereicherung und gemachte Erfahrung in ihrer Allgemeinheit genommen wird, und totale Gestalten desselben bezieht. Der Fehler hat also das Bewusstsein auf seine Seite und zwar auf seine bestimmte oder besondere Verhaltungsweise zu nehmen; wegher er über hierin liegt, so wird Ich auch in irgend einer anderen Weise seines Verhaltens nichts Besseres hoffen dürfen, und überhaupt in keiner besonderen seine Befriedigung finden, weil keine besondere seinem allgemeinen Wesen und Wissen gleich und angemessen ist. Nur wenn Ich in seinem Wissen und Erkennen vollkommen sich selbst wieder findet, und darin unmittelbar bei sich ist, wird es sich befriedigt und beruhigt finden; und umgekehrt, wenn es das nur Genügende und Gleiche erreicht hat, wird es auch in seinem Wissen und Erkennen vom Gegenstande nur sich selbst haben und ungetrieben bei sich sein. Und wenn es sich befriedigt und erschöpft findet und daher von keiner Seite mehr oder sein Wissen und seinem Gegenstande hinauszuheben sich bestimmen will, wird es auch die Wahrheit haben, die es gesucht hat, und daslos suchte, das es zu diesem Ziele kam, und keine andere mehr verlor. Und wenn man abgesehen zu diesem Ziele gelangt hat, der Verfall dieser Bezeichnung und Befriedigung des Bewusstseins zu zeigen. — Will man eine Bestimmung von dem Gegenstande schon zum Voraus irgendwo in der Erfahrung haben, so wird der ganze zurück zu gehende Weg selbst eine Kette der reinsten, aber wissenschaftlich behandelten Erfahrung ist; so braucht jeder nur an sich und an diesem Vorwissen zu werden, wie man sich selbst vor sich, wenn er den irgend einen Gegenstand mit dem er vorher nicht im Reinen war, zu einem Anknüpfung oder Erkenntnis gelangt, welche er unmittelbar für die richtige und treffende hält, und bei welcher er sich befriedigt findet. Nachdem er vorher nicht überein mit der Sache war, und diese ihm dunkel, verworren, auseinanderfallend oder fremd vorkam, (womit nicht zu vergessen ist, dass im Bestimmen oder Messen, welche diese unvollkommene Gestalt der Sache für ihn ertrug, es auch nur sein Wissen, von ihr sind.) Ich er geht auf einmal durch ein Zusammenfallen, er unter einem bestimmten Gedanken oder Gedankensatz, hat, sozusagen, auf seinem Denken, nicht nur dies in Erfahrung sich selbst, sondern auch sich in unmittelbarer Einheit mit der (so gedachten oder gefassten) Sache, in welcher er nun als in seinem unmittelbaren Eigentum sein Wissen hat. Für dieses Ich werden des Gegenstandes, um es einzuwickeln, so zu nehmen, findet man in den Sprachen viele treffende Ausdrücke, denen die Vorstellung teils eines Zusammengehens und Zusammenstrebens, teils eines Erlasens und Zugewinnens des Gegenstandes zu Grunde liegt; viele sind auch vom Lichte, das nämlich innerlich aufgeht und vorher fehlte, hergenommen. — Diese Sprache, mit dem Gegenstande bei einzeln und zu einem bestimmten Erkenntnis, kann unmittelbar nur etwas Formelles sein, d. h. nur der Form nach das Formelhafte der Wissenschaft angehören, welche des Bewusstseins in der Form und Weise bezieht, so dass dabei weder Ich noch reines Wissen, noch der Gegenstand in der Gestalt seiner reinen Wahrheit erfasst oder wahrhaft hervorgeht, so wie dabei ohnehin auch der Zusammenhang mit dem Ganzen des Wissens, und besonders die absolute Notwendigkeit und die reine Einsicht in die Form der Wahrheit fehlt. Und so wie eine solche Erkenntnis dann in der unmittelbaren Erkenntnis nur einer niederen Stufe des Wissens ankommt, so ist es auch mit dem unmittelbaren

überhaupt bei irgend einer Gesamtansicht und Denkweise, wenn es auch nicht die höchste Ansicht und Stufe des Wissens ist, und bei gewissen Bestimmtheiten, Grundsätzen u. s. w., die ihnen als etwas Letztes gelten, zuletzt stehen bleiben, und dabei sich beruhigen, indem sie für sich darin Einheit und Uebereinstimmung finden. Sie sind hierbei indessen gleichwol nicht sicher, dass ihre Stützen ihnen nicht auf irgend eine Weise brachen oder entzogen werden, und das ganze Gebäude von neuem, wo nicht zusammenstürzt, doch in seinen Grundfesten erschüttert wird. Darin ist es nur die Wissenschaft, welche das ganze Bewusstsein in allen seinen Weisen, Verhältnissen und Erscheinungen nach seiner Nothwendigkeit betrachtet, und über sie hinaus zum absolut letzten Grunde der Wahrheit führt. —

§ 26.

Allein so wie Ich zwar Allgemeines und hiermit zugleich in seinem Hinausgehen über eine Bestimmtheit negative Thätigkeit, vor seinem Bestimmtwerden aber noch völlig leer und inhaltlos ist, und erst durch das Sein eines Gegenstandes für es eben so wol bestimmt wird, als einen Inhalt erhält: so erscheint auch der Gegenstand als solcher für das Bewusstsein zunächst als ein Gegebenes, Vorgefundenes, als etwas, was es nicht unmittelbar selbst ist, mithin als ein ihm Ungleiches, als ein Fremdes und Unüberwindliches; er ist so das schlechthin Andere des Ich, Nicht-Ich, (in bestimmterer Beziehung unbegreifliches Ding an sich, hinter welches Ich nicht kommen zu können meint). Er hat hiermit seine Grénze am Ich, und dieses an ihm. Insofern aber Ich auf solche Weise einestheils durch das Wissen vom Gegenstande bestimmt, anderenteils durch ihn als das Ungleiche und Andere begrenzt ist, ist es ebenfalls, wie sein Gegenstand ein endlicher und Erscheinung, so selbst endliches und erscheinendes Bewusstsein. —

Anmerkung. Ich in seiner Abstraktion und Leerheit von allem Inhalte, in welcher es nur als reine, negative Thätigkeit übrig bleibt, in dieser reinen, negativen Natur aber zugleich das Princip aller geistigen Bewegung und des absoluten Begriffes selbst hat, steht (um in der Sprache der Vorstellung zu reden) gleichsam auf einem Vordergrunde, auf welchem es vor sich eine glänzende verführerische Sinnenwelt, und an seinen Sinnen den Schlüssel zu ihrer Eröffnung hat; in seinem Hintergrunde aber hat es die Welt der Wahrheit, das Reich des Geistes und der Vernunft, und den Schlüssel zu dieser an dem, was es ist, an seiner reinen Thätigkeit unmittelbar selbst. Je reiner es aus diesem Hintergrunde den Inhalt des Geistes und der Vernunft oder desjenigen, was an und für sich ist, sich ins Bewusstsein treten lässt (falsch verstandene platonische Lehre vom Lernen als einer Wiedererinnerung), oder umgekehrt, je tiefer es rückwärts in ihre Substanz eindringt, und sie zu seinem unmittelbaren Eigentume macht:

desto mehr fordert es an sich seine reine und absolute Bildung zur Wahrheit. Die Vermischung aber von reinem Wissen, von demjenigen, was vom Fortsteht, mit dem Stoffe der Sinnenwelt, gebiert das unvollkommene Wissen der Meinung (*ὁρμη. διότι*), der Reflexion und des blossen oder abstrakten Verstandes. Dies unwahre Wissen an und in ihm zu vernichten, hat Ich selbst die Macht in seiner reinen Thätigkeit, und die Wissenschaft zeigt den Weg dieser Vernichtung in seinem notwendigen, stufenweisen Fortschreiten. — Der Philosophie ist bisher die psychologische Ansicht sehr hinderlich gewesen, nach welcher die Vernunft nur als ein neben vielen anderen Vermögen und Kräften bestehendes Geistes- und Seelenvermögen, womit man auf etwas Anderes hin operirt, nicht aber als die zu erkennende Substanz selbst, welche zugleich durch das reine Ich sich selbst erkennt und vermittelt, betrachtet wird, obgleich doch Gott die absolute Vernunft genannt worden ist. — Fichte, welcher das von Kant dem Subjekte gegenüber gelassene unbekante Ding an sich in reinerer Abstraktion als Nicht-Ich faßt, hat bekanntlich gleichwol nicht mit demselben fertig werden können; bei aller gegenseitigen Bestimmbarkeit, Auszeichnung und Abgrenzung von Ich und Nicht-Ich, bei aller Ausspannung derselben in einen unendlichen Progress, in welchem, wie in einer Rechnung mit $+$ und $-$, dem einen eben so viel zu, als dem anderen abging, blieben doch Ich und Nicht-Ich selbst unzertrennlich einander gegenüber; das Nicht-Ich wurde so wenig überwunden, als es bei einer unendlichen arithmetischen Reihe 10 zu einem reinen Abschlusse kommt. Dieses Nicht-Ich, als das negativ bestimmte Abstraktum vom Gegenstande des Bewusstseins überhaupt, den es innerhalb seiner als ein Sein für es hat, wird hier und in der Folge lieber selbst *Ich*, das Andere *es* (*ἑαυτοῦ*) genannt; überwunden und aufgehoben aber wird es, wenn es begriffen wird; denn dann hört es auf, ein Anderes nur Ich zu sein. —

§ 27.

Indem aber Ich in dieser beiderseitigen Bestimmtheit und Endlichkeit und gegenseitigen Trennung doch als Bewusstsein (§ 10) mit dem Gegenstande verknüpft und auf ihn bezogen ist, kann diese Verknüpfung, die zugleich Trennung, diese Vereinigung, die zugleich Unterscheidung ist, vorläufig als ein Urtheil betrachtet werden, in welchem Ich als Subjekt durch die Beziehung (copula) auf einen Gegenstand mit diesem als Prädikat verbunden ist, beide aber auch von einander eben so unterschieden, als sonst in einem Urtheil Subjekt und Prädikat Verschiedene, gegenseitig Sichandere sind. Und gleichwie im Urtheile, welches seinem Begriffe nach ausspricht: Subjekt Prädikat, wenigstens das Sollen der Gleichheit enthalten, die Aufhebung oder Entfernung der Ungleichheit gefordert ist: so hat auch Ich als das Allgemeine und Thätige, Sichselbstbewegende (Spontaneität) dieses Sollen in sich, und ist hierdurch

an ihm selbst der Trieb (Trieb des Wissens, Wiss- und Forscher-
 lüsterde), mit seinem Gegenstande fertig d. h. gleich zu werden,
 und als den noch ungleichen ihm zu überwinden. Als sich noch
 ungleich aber sind beide Seiten dialektisch an ihnen selbst,
 d. h. eben um ihrer Ungleichheit und gegenseitigen Begrenzung
 willen zeigen sie an sich selbst ihren Mangel und ihre Schranke
 als das Negative ihrer, welche jedes von beiden über sich hinaus-
 führt, und es in seiner Bestimmtheit und Begrenzung als ein
 Einseitiges und Unwahres, mithin zu Negierendes oder Auf-
 zulehrendes darstellt. —

Anmerkung. Die Vergleichung der im Bewusstsein enthaltenen Verknüpfung
 von Subjekt und Objekt mit einem Urtheil zieht zwar in den Inhalt des § etwas
 aus der Logik Euklidites selbst herem, ist aber wohl für sich verständlich,
 und das zum Verständnis Erforderliche auch dem Andern schon aus der
 Grammatik bekannt. Diese Vergleichung, welche zur Sache nicht unumgänglich
 nöthig war, aber zur Verdeutlichung der ganzen Entwicklung vielleicht etwas
 lehrhaft enthält zugleich, wie man (bunem erkennen wird, eine Beziehung auf
 Kant's synthetische Urtheile. Die von diesem Philosophen als Aufgabe der Philo-
 sophie aufgestellte wichtige, aber von ihm sehr unvollkommen gelöste Frage:
 Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? wäre einfacher und richtiger
 gelöst, wenn das reine Ich und dessen Verknüpfung mit einem Objekt gestellt
 worden, wie auch Fichte that, aber ebenfalls mit der Sache nur unvollkommen
 zu Stande kam. Das Urtheil dieser Verknüpfung ist aber ein analytisches, insofern
 im Bewusstsein schon etwas Bezugs nach sich selbst das Wissen von einem
 Andern, einem Nicht-Ich oder einem Gegenstande überhaupt ist, was auch
 Fichte die Sache in seinem absoluten das Nicht-Ich selbst setzenden Ich nahm:
 ein synthetisches aber, insofern der Gegenstand in seiner Bestimmtheit genommen,
 nicht Ich selbst ist, oder mit andern Worten: das subjective Ich des Bewusst-
 seins ist zunächst nur sich bestimmt, von einem Andern zu wissen, und insofern
 hält Ich dieses Andere in seiner abstrakten Allgemeinheit und an sich schon in
 sich eingeschlossen; für das konkrete Bewusstsein aber selbst ist das Andere
 nicht mit Andern. — Es ist übrigens sehr zu bemerken, dass die hier gemachte
 Anwendung von der Form des Urtheils deswegen nicht passend sei, weil das
 Urtheil eine Beziehung von Subjekt und Prädikat, nicht aber von Subjekt und
 Objekt enthalte, so ist dagegen zu bemerken, dass in dem hier gegebenen Falle
 das Objekt auch als Prädikat betrachtet werden kann. Da der Gegenstand als
 gewusster eigene Bestimmtheit des Bewusstseins ist, würde das Urtheil lauten:
 Ich als ein wissendes Allgemeines bin selbst dieses bestimmte Gewusste (nach
 der Form des Urtheils: Das Allgemeine ist Besonderes oder Einzelnes), was eben
 so gut ist, als dieses bestimmte Wissen ist eine meiner eigenen Bestimm-
 theit. — Was das Prädikatische sei, und woher es entspringe, ist im § selbst
 angegeben. (Zenonische oder eleatische, sophistische, wahre platonische Dialektik.)
 Die Dialektik überhaupt ist keine besondere Kunst, noch ein Kunststück, nur
 die bloße Bestimmung, einen trügerischen und falschen Schein des Wahren ausser

lich hervorzubringen, sondern in ihrer Wahrheit vielmehr das vernünftige Denken selbst in seiner reinen, negativen Thätigkeit, insofern es die einseitigen und für sich festgehaltenen Bestimmtheiten auflöst und über sich hinaus zur Erkenntnis ihrer Unwahrheit bewegt, — oder dieselbe Thätigkeit des reinen Ich, welche oben (Anmerk. zum vorigen \S) als das Princip aller geistigen Bewegung angegeben wurde. Ohne Dialektik giebt es keine wahre Wissenschaft, da sie allein die Seele alles wissenschaftlichen Fortganges ist, seine Methode erzeugt, und in ihr Zusammenhang und Notwendigkeit bringt. Die wahre und spekulative Dialektik verfährt aber nicht bloss negativ, d. h. lässt es nicht bei der Auflösung der in ihrer Unwahrheit aufgezeigten Bestimmungen oder bei einem Resultate, welches nur Nichts wäre, bewenden, sondern gewinnt aus dem negierten Inhalte, weil dessen Negation selbst eine bestimmte ist, einen neuen positiven Inhalt. Vergl. die Andeutungen oben in $\S\ 6$ und 8 , und Hegel's *Enchel.* $\S\ 15$ u. 16 . —

§ 28.

Allein da Ich durch seine Negativität (§§ 26 und 27) und die Unterscheidung seiner von dem Gegenstande sowol wie von sich selbst (— eine Unterscheidung, deren der Gegenstand unfähig, in der Ich aber, wie von sich unterschieden, eben so auch auf sich bezogen, und, insoferne in dieser Beziehung es das Sichselbstgleiche, auch die Beziehung als solche keine endliche, sondern eine unendliche ist —) selbst der Trieb des Hinausgehens und die Thätigkeit ist, welche diese dialektische Bewegung vornimmt, und hierin zugleich mit der Bestimmtheit und Schranke (Grenze) selbst in Eins zusammenfällt, d. h. eben so sehr das Bestimmte und Beschränkte, als das Bestimmende und Beschränkende, als auch das über die Bestimmtheit und Schranke Hinausgehende oder sie Aufhebende ist: so trifft diese Bewegung und Negation zunächst den noch unmittelbar gegebenen Gegenstand, über welchen Ich als einen theils selbst bestimmten, theils solchen, den es als seine eigene Bestimmtheit erkennt, übergreift, und gegen ihn, den ihm ungleichen und unangemessenen, sich als das Allgemeine darstellt, und zugleich ein konkretes Bewusstsein wird, indem es für seine erste Einfachheit und Leerheit oder seine reine Abstraktion von allem Inhalt einen bestimmten Inhalt gewinnt. —

Anmerkung. Endlich kann das Bewusstsein nur dadurch sein, dass es in Wissen oder dasjenige, was es weiss, ein Endliches ist. Die gewöhnliche Vorstellung nimmt es in dem Sinne, dass es durch seine beschränkte Natur weiter zu gehen (also wol Unendliches zu wissen) verhindert sei. Indessen wenn es den Beginn

des Unendlichen, auf den es ankommt, zu fassen im Stande ist, so gut, als es das Wort dafür hat und braucht: warum sollte es das Unendliche nicht eben so gut erkennen können als irgend etwas Anderes durch seinen Begriff erkannt wird? Werden doch in Lehrbüchern genug, in denen von Gott und seinen Eigenschaften gehandelt wird, Versuche gemacht, das Unendliche zu bestimmen: wobei es freilich sonderbar ist, dass oft dieselben, welche da lehren und bestimmen, was Gott sei, zu einer anderen Zeit auch wieder sagen, er sei unerkennbar und unerforschlich; zumal da sie doch die Offenbarung haben. — Das Irrige bei der Sache besteht vielmehr darin, dass es gerade am Begriffe des Unendlichen fehlt, und statt dessen nur ein Unbestimmtes der Vorstellung, ein *geniales* Unendliches vorschwebt. Hier zur vorläufigen Erläuterung, da das Nähere in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange in die Logik gehört, und auch weiter unten das Wissen vom Unendlichen vorkommt, nur Folgendes. Endlich überhaupt ist dasjenige, was ein Anderes oder bestimmter ein ihm Anderes ausser sich hat; an diesem, das es nicht selbst ist, hat es seine Grenze, sein Auhoren, wie dieses an ihm. Das Bewusstsein ist mithin dadurch endlich, dass es das Andere, durch welches es bestimmt ist, und an welchem als an einem Anderen es seine Grenze, wie dieses an ihm, hat, nicht selbst ist. Das Unendliche dagegen wird zunächst als das Nicht-Endliche genommen, und bei dieser bloss negativen Bestimmung gewinnt freilich die Vorstellung Platz zu allem Unbestimmten und in's ungemessene Weite Gehenden, wenn sie „über“ dem Endlichen das Unendliche angehen lässt, und im Fortgange desselben kein Ende finden kann, es sei in Zeit oder Raum. Allein gleichwie die Vorstellung sich selbst dabei nicht erhalten kann, sondern dazwischen auf einmal eine Grenze setzt, sich aber erinnernd, dass das Unendliche keine Grenze habe, sie auch wieder aufhebt und weiter geht, und das Nämliche auf einerlei Weise noch öfter wiederholt: so vergisst sie auch, dass das Unendliche schon am Endlichen als seinem Anderen ausser ihm, das es nicht ist, noch sein soll, seine Grenze hat, und folglich eben so endlich ist wie jenes. Wenn dieses Unendliche mithin selbst ein Endliches ist, und ein anderes nicht aufgetrieben werden kann, so muss freilich verborgen bleiben, was das Unendliche sei; nur ist dabei zu bemerken, dass die meisten, welche das Unendliche als ein Unbekanntes nehmen, es nur mit diesem gemeinten Unendlichen, welches sich selbst als ein Endliches vorgestellt hat, zu thun haben. Nehmen wir aber das Nicht-Endliche im Sinne der vom Endlichen angegebenen Begriffsbestimmungen, so kann das wirklich und wahrhaft Unendliche notwendig nur ein solches sein, welches 1) kein ihm Anderes ausser sich hat, und 2) wenn ein solches auch nur den Anfang sich darstellt, wie z. B. das Endliche selbst, doch durch dasselbe nicht begrenzt wird, was 3) nur dadurch möglich ist, dass dieses Andere kein Anderes für es ist, oder dass es, die gesetzte Grenze aufhebend und über sie zu dem Anderen hinausgehend, in demselben vielmehr mit sich selbst zusammengeht und sich selbst gleich ist. Ob es ein solches Unendliches gebe oder nicht gebe, mag denen auszumachen überlassen bleiben, welche sagen, dass aus dem Begriffe sich noch kein Sein herausklauben lasse, und sich daher an den Glauben halten. Für uns hat diese Frage keine Bedeutung, da es uns zunächst nur auf Erkenntnis und Wissen und auf dessen Inhalt und Wahrheit ankommt. Im § ist in dem angegebenen Sinne des Unendlichen bloss die Beziehung des Bewusstseins in seinem Anderen auf sich und die hierin vorhandene Sichselbstgleichheit eine unendliche genannt worden

(Unendlichkeit der Form); so lange aber der Inhalt des Anderen für das Bewusstsein auch wirklich ein Anderes ist, bleibt auch Ich bei seiner unendlichen Natur nur endliches Bewusstsein. — Grenze und Schranke sind hier noch fast gleichbedeutend genommen; ihren Unterschied entwickelt die Logik. Beide sind Negationen, aber nicht bloss eines Anderen oder eines Andersseins, sondern auch Negation des eigenen Seins desjenigen, dem sie angehören, wie schon die sinnliche oder Raumgrenze zeigt, welche ein Aufhören (oder auch Anfangen), folglich ein Nichtsein des Begrenzten ist, aber zugleich auch das Angrenzende von ihm scheidet, dessen Grenze sie eben so sehr ist. Der Unterschied aber zwischen beiden besteht darin, dass die (logische oder metaphysische) Grenze (*ὄρος, ὀρισμός*), welche näher zur eigenen Bestimmtheit dessen wird, was Etwas ist, und wodurch es sich von Anderem unterscheidet, dieses bestimmte Sein in seiner unbewegten Ruhe bestehen lässt, während die Schranke, welche sich auf das Ansichsein von Etwas und seine Bestimmung oder das Sollen bezieht, eine eben so sehr gesetzte als auch negierte oder aufzuhebende Grenze ist, zu deren Begriff es gehört, dass sie aufgehoben, oder dass über sie hinausgegangen werde. Wer sich Schranken gesetzt sieht, erkennt sein beschränktes Sein nicht als sein wahres Sein und seine Bestimmung oder als das, was er soll, an; wer aber die ihm gesetzten Schranken aufhebt, gelangt dadurch erst zu seinem wahren Sein oder zu demjenigen, was er an sich ist. — Für das im § angegebene Verhältnis des über seine Bestimmtheit durch ein Anderes zur Wahrheit hinausgehenden Bewusstseins, ein Verhältnis, dessen es ausmachende und in einen Akt zusammenfallende Momente übrigens wol aufgefasst werden mögen, ist daher der Ausdruck Schranke richtiger; nur dass es, wie sich später ergeben wird, eine Schranke ist, welche sich der Geist in seinem untergeordneten Verhältnis als Bewusstsein selbst gesetzt hat, und, wie sich auch hier schon ergibt, der eigenen Tätigkeit des Bewusstseins (denn nur ein wissendes Ich kann unterscheiden und bestimmen) ebensowol die Setzung der Bestimmtheit oder die Bestimmung, als deren Aufhebung angehört. —

§ 29.

So lange aber dieser Inhalt gegen Ich noch der ungleiche ist, hat dieses in seiner unmittelbaren Verknüpfung mit dem Gegenstande und in der positiven Beziehung desselben auf sich, wodurch es sein Wissen ist, zwar Gewissheit (§ 11), aber in der eben so sehr bestehenden Unterscheidung und Ungleichheit, welche als nur äussere und negative Einheit und Verknüpfung selbstständig gegen einander bestehender Seiten (Synthesis) eben der Anstoss zur dialektischen Bewegung wird, noch keine Wahrheit. Denn die Wahrheit ist Uebereinstimmung des Wissens mit dem Objekt, oder die Einheit und Gleichheit beider. Das Objekt aber oder der Gegenstand ist nichts Anderes als der von Ich unterschiedene Inhalt des Gewussten, oder das Wissen selbst, für welches der jedesmalige Gegenstand das ist, was es

von ihm und wie es ihm weiss (§ 18). Mithin, wenn das Objekt seinem wissenden Subjekt noch ungleich ist (— und es ist dieses so lange, als Ich noch darüber hinausgeht : §§ 25– 28—), so ist dieses eine Ungleichheit, welche in das Bewusstsein selbst fällt, und in demselben keine andere ist als die Ungleichheit, welche noch zwischen dem beschränkten und dadurch dialektischen Inhalte des Gewussten und der Allgemeinheit des wissenden Subjektes vorhanden ist, und um deren willen eben dieses, sich selbst nicht genügend (§ 25), über jenen Inhalt und seinen Gegenstand hinaus und zu einem Anderswissen desselben, mithin auch zu einem anderen Inhalte des Gewussten, übergeht.

Anmerkung. Dieser und der folgende § enthalten zwar als Resultat der bisherigen Entwicklung bereits etwas Näheres über die Bedingung zur Wahrheit der Erkenntnis, und über den Sinn, in welchem die Definition der Wahrheit, als Uebereinstimmung des Wissens mit dem Objekt, zu fassen ist. Allein da hiernach der Natur dieser Untersuchung noch nichts weiter als eine Erkenntnis der formalen Beschaffenheit der Sache, und mithin nur noch ein äusseres Wissen von ihr gewonnen wird, so ergiebt sich leicht, dass es vielmehr auf den Inhalt (die Substanz) der Wahrheit ankommt, mit welchem Ich, von seinem unwahren Inhalte gereinigt, sich zu erfüllen hat, um ihn als sich selbst zu erkennen, und in demjenigen Elemente sich zu bewegen, in welchem Wissen (oder Denken) und Sein in Einheit und Gleichheit sind. Die Erkenntnis dieser Substanz der Wahrheit ist aber eben die Philosophie selbst. Das reine Ich als reines Wissen würde zwar auch unmittelbar in dieses Element eintreten können, denn als reines Wissen ist es dasselbe schon, allein es ist zuvor um den Beweis zu thun, dass die anderen Weisen des Bewusstseins es nicht sind; dieser Beweis aber wird nur dadurch geführt, dass sie sich selbst mit ihrem durch sie bedingten Inhalte für die Erkenntnis in ihrer Unwahrheit darstellen und an ihnen Ich sich selbst als das reine Wissen hervorbringe. — Was man etwa sonst bei der angegebenen Definition der Wahrheit, wenn man sie selbst auch als richtig gelten lässt, sich vorstellt, kann durch die bisherige Entwicklung ziemlich als beseitigt betrachtet werden; man wird finden, dass man es rücksichtlich des Objekts nur mit einem vorgestellten und gemeinten zu thun hatte und den Sinn der Definition überhaupt nicht scharf ins Auge fasste. Wollte man diese Definition selbst gleich anfangs zu Grunde legen, und nach allen Seiten hin ihren Sinn untersuchen, so würde ihre Dialektik kein anderes Resultat haben können als das hier entwickelte. Zunächst wird es, wenn man nicht das Wissen zuerst untersuchen will, darauf ankommen, was das Objekt sei; denn um ermassen zu können, ob etwas mit einem Anderen übereinstimme, muss man dieses Andere doch wol erst kennen lernen. Nun ist aber das Objekt selbst nichts Anderes als nur unser Wissen, ein gewusstes Sein im Bewusstsein für das Bewusstsein; soll es dieses nicht sein, wie will man dahinter kommen? Oder vielmehr ist dasjenige Bewusstsein, das es zu etwas Anderem macht, ebenfalls ein Wissen, und zwar eine bestimmte Art vom Objekt zu wissen, und

somit also selbst eine Bestimmtheit des Bewusstseins. In den oben (Anmerk. zu § 9) angeführten drei Antworten auf die Frage was Wahrheit sei, oder vielmehr nur in der einen davon, auf welche auch die beiden anderen zurückgeführt werden sollen, dass sie die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen unter einander sei, ist das Objekt unberührt gelassen worden. Und da unter den zurückzuführenden (d. h. nicht stehen zu lassenden, sondern in eine grossere Richtigkeit und angemessenere Wahrheit zu bringenden) Antworten auch diejenige Definition selbst befindlich ist, welche die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen ausspricht: so kann man annehmen, dass es für die Wahrheit nicht sowol auf die Gegenstände, als nur auf das Vorstellen und dessen Verhalten zu sich selbst ankommen solle: worin man leicht auch etwas Idealistisches könnte entdecken wollen, nämlich etwas vom gemeinen Idealismus, für welchen die äusseren Objekte nur Vorstellungen sind. Allein auch abgesehen davon, dass diese Definition nur von Vorstellungen spricht, wornach sie so übersetzt werden kann: die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des unwahren Wissens mit sich, — ist es überhaupt schwer, einen eigentlichen Inhalt und Gedanken darin zu finden. Denn als Vorstellung ist eine der anderen gleich; Vorstellen ist Vorstellen; ein Unterschied kann nur in dem Vorgestellten d. h. in dem Objekte liegen, und durch dieses hereinkommen. Nehmen wir aber an, der Vfr. der drei Antworten habe etwas Besseres und Tieferes im Sinne gehabt, nämlich das Wissen und Denken, wonach die Definition lauten würde: die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Denkens oder des Wissens mit sich: so müssen wir ihm hierin zwar beipflichten, auch in dem Sinne, dass in der Wahrheit das Wissen und Denken es nur mit sich selbst zu thun haben; aber die Frage ist: welches Wissen und welches Denken, und von was? Es bleibt daher auch so immer nur eine leere Identität ausgesprochen. (Ein Gedanke aber und etwas Spekulatives kommt nur dadurch zu Stande, dass von einem zuerst Unterschiedenen die Einheit und Gleichheit aufgezeigt wird. †—

§ 30.

Die dialektische Bewegung wird daher zu einer Vergleichung des Wissens mit sich selbst, wozu das Bewusstsein den Maassstab selbst und innerhalb seiner hat. Und das Ziel dieser Bewegung des Bewusstseins ist, die Gewissheit zur Wahrheit zu erheben, d. h. zu demjenigen seiner selbst gewissen Wissen, in welchem Subjekt und Objekt nicht bloss nach der Weise der Gewissheit (§ 11 u. § 29) sondern dem Inhalte oder ihrer Substanz nach sich vollkommen gleich und Eines sind. † Es wird sich ergeben, dass dieses Ziel des Bewusstseins erreicht wird durch das Wissen welches Vernunft ist, als in welcher die subjektive Bestimmung eben so sehr objektive Bestimmung ist. (Vgl. § 9.)

Anmerkung. Bei der in der vorigen Anmerkung erwähnten dialektischen Untersuchung der Definition der Wahrheit musste ferner in Frage kommen, was die Uebereinstimmung sei und heissen solle, da man in der Philosophie

keineswegs etwas, als ob es sich schon von selbst verstehe, hingehen lassen und der *Messung* des Wissens preisgegeben darf. Schon in der blossen Gewissheit, nach der von ihr gegebenen Definition, ist eine Uebereinstimmung (Identität) des Wissens mit dem Object allein, die sie zur Wahrheit erhoben worden, ist in ihr das Object eben so unwahr als das Wissen von ihm. Da in ihr, wie im Bewusstsein überhaupt, eine Verknüpfung mit einem von Ich noch unterschiedenen Inhalte, in welchem Ich folglich noch nicht sich selbst erkennt, vorhanden ist, so ist diese im vorigen § eine Synthesis genannt worden. Die Synthese aber, von Empedokles an, dessen die Vielheit der Elemente in Einheit auflösende Freundschaft *φίλις* auch nur eine Synthese war, bis zur modernen Philosophie herab, gehört in die Zahl der unwahren Weisen und Ansichten, deren unkritische Festhaltung der Philosophie vielmehr den Eingang versperrt. Die Einheit, zu welcher ein Mannigfaltiges oder Verschiedenes durch die Synthesis verbunden werden soll, ist keine wahre Einheit, auch keine Gleichheit, noch Identität, sondern bloss eine Verknüpfung oder Zusammensetzung, in welcher die Verknüpften noch eben so nur sich bestehen, und einander noch so aussersich sind, wie vorher in der Trennung; denn dass sie nun in Einem, welches sie zusammenfasst, beisammen sein sollen, hat ihr selbstständiges Gelten und Bestehen, d. h. ihre Trennung, noch nicht aufgehoben. Das Denken, nämlich ein genaues, kann, so lange als Verschiedenes da ist, auch nur Verschiedenes sehen bei aller synthetischen Einheit; ein ungenaues aber verweilt bald bei dieser, einer bloss vorgestellten und gemeinten Einheit, und erklärt diese für die an sich seiende Wahrheit, bald geht es wieder zur Verschiedenheit und Vielheit über ohne innere Notwendigkeit, und will auch das Einzelne wieder als das Anschseiende nehmen: es ist ein bloss ausseres und inconsequentes Hin- und Hergehen, wie bei Empedokles. Mit einer solchen blossen Zusammensetzung und äusseren Verbindung kann man daher nicht auskommen, wenn man in der Philosophie etwas „begreifen“ will, und keinen Schritt weiter thun. Eine wahre Einheit aber kann nur dadurch zu Stande kommen, dass das Eine als dasselbe als was das Andere erkannt wird, und die Unterschiedenen in diesem Erkennen zu blossen Momenten herabgesetzt werden, d. h. ihr selbstständiges Bestehen und Gelten gegen einander verlieren. — Dem Sinne, in welchem gewöhnlich die Uebereinstimmung des Wissens mit den Objecten genommen wird, liegt einestheils die schiefe Ansicht zu Grunde, dass die Objecte (man denkt dabei zunächst an die äusseren) schon für sich etwas Wahres und in ihrer Wahrheit Ruhendes seien. Von den äusseren Objecten mag nun allerdings das vorstellende Subjekt in seiner Vorstellung, so gut wie ein Spiegel oder noch besser, die getreuen Abbilder, und somit eine Uebereinstimmung mit ihnen haben: aber ist dieses die Wahrheit? Ist das Vorstellen Wissen? Sind die veränderlichen, endlichen und vergänglichlichen Dinge selbst etwas Wahres und die Wahrheit? Etwas Daseiendes und Vorhandenes sind die wol, aber ist das Vorhandene darum auch schon ein Wahres? Lügen sind auch etwas Vorhandenes, und von mancher Lüge liesse sich vielleicht zeigen, dass in einem höheren Sinne Wahrheit in ihr enthalten sei als in manchem vorhandenen Dinge. Auch etwas Bestimmtes sind die Dinge, aber eben ihr bestimmtes, von aussen beschränktes und bedingtes Sein macht auch ihre Endlichkeit und Unwahrheit aus, und reisst sie in ihren Untergang. Grosse Philosophen haben darum gesagt, dass die Wahrheit der Dinge nur in Gott sei und nur in Gott erkannt werden könne; und wenn wir hier auch noch nicht so weit gehen, noch

untersuchen wollen was das heisse, so ist die nächste Wahrheit der Dinge ihre unvergängliche Gattung und ihr Begriff, der, wenn er auch ein bestimmter und nicht der höchste Begriff ist, doch die unendliche Form des Begriffes überhaupt in sich trägt. Gattung und Begriff aber werden nur durch das Wissen gegeben und erkannt. Es muss daher gesagt werden, dass die Objekte, wie sie unmittelbar sich darstellen, vielmehr nicht etwas Wahres, noch in ihrer Wahrheit Ruhendes seien, sondern durch das Wissen erst zu ihrer Wahrheit bewegt werden. Bei den nicht sinnlich gegebenen Objekten aber, welche den bei weitem wichtigeren Teil ausmachen, (denn auch der gewusste Inhalt der sinnlichen gehört in die Zahl derselben, sobald man über das Sinnlichgegebene an ihnen, und über ihre Unmittelbarkeit und Einzelheit hinausgegangen ist) — worin besteht bei diesen die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Objekt, oder was macht ihre Wahrheit aus? Da Gegenstände solcher Art nach Kant, wie er beispielsweise vom Recht sagt, gar nicht erscheinen können, (wenn nämlich das Wort Erscheinen in einem so beschränkten Sinne genommen wird, wie von ihm,) sondern dem Verstande angehören, in welchem ihre Begriffe liegen, also überhaupt vom Geiste stammen, und auf dem Boden des Wissens ursprünglich zu Hause sind: so wird auch wol das Wissen allein über sie Bescheid wissen, und über die Ausmittlung ihrer Wahrheit Herr sein. Allein unter welchen Inhaltsbestimmungen auch das Bewusstsein zuerst einen solchen Gegenstand, dessen objektiver Inhalt auch hier nur dasjenige sein kann als was er gewusst wird, gefasst haben mag, auch hier gilt die schon oft angestellte Frage, was denn Ich wisse, wenn es diesen Gegenstand so weiss; und auch hier wird die Frage nach diesem Was, in fortgehender Aenderung und dialektischer Fortbewegung des Wissens wie des Objekts, sich nur dann beruhigen, wann Ich mit seinem Gegenstande dahin gekommen wo er ihm vollkommen genügt und entspricht, und es von keiner Seite mehr über ihn und seinen gewussten Inhalt hinauszugehen nötig hat; dieses aber wird nur dann statt finden, wenn an dem Gegenstande und seinen Inhaltsbestimmungen Ich sich selbst, seine Bestimmungen und seinen reinen Begriff hat und weiss, oder wenn es den Inhalt des Gegenstandes, der damit sein reiner und wahrer Inhalt wird, nicht mehr als ein Anderes und Fremdes sondern als sich selbst und das Seinige erkennt. — Es ist hiermit in dem Gesagten auch schon enthalten, was bei der Erörterung über den Sinn und Inhalt der Definition der Wahrheit noch anderen theils über das Wissen zu erinnern übrig war. Man mag sonst die Definition nehmen wie man will, so liegt in ihr schon selbst dass das Wissen etwas durchaus Notwendiges bei der Wahrheit sei, und diese als die Uebereinstimmung des Wissens (oder der Erkenntnis) mit dem Objekt nicht ohne das Wissen zu Stande kommen könne. Und allerdings ist die Wahrheit nur im Wissen, nicht ausser demselben, es sei ein göttliches oder menschliches, zu suchen. —

§ 31.

In dieser dialektischen Fortbewegung und Entwicklung aber zum Ziele der Wahrheit ist die Seite des Ich eben so sehr dialektisch als die Seite des Gegenstandes. Denn ob es gleich gegen diesen durch seine negative Thätigkeit sich als das Allgemeinere erweist, so ist es doch 1) als dieses nur formell und

relativ Allgemeine noch ohne eigenen Inhalt (§ 26), 2) von seinem noch nicht selbst hervorgebrachten sondern gegebenen und vorgefundenen Gegenstande, welcher den Inhalt ihm giebt, abhängig und durch ihn bestimmt; 3) in dieser Abhängigkeit und Bestimmtheit durch den Gegenstand, welcher ein endlicher und beschränkter ist, selbst endliches Bewusstsein (§ 26).

§ 32.

Bei dieser anfänglichen Gebundenheit an seinen Gegenstand ist aber Ich zugleich auch die Macht und Thätigkeit, welche durch die Reflexion auf den jedesmaligen Inhalt und auf sich als das ihn wissende in jeder seiner bestimmten Weisen oder Gestalten (§ 28) von Stufe zu Stufe sich selbst zum reinen und vernünftigen Wissen läutert, und seinen Gegenstand mit sich dahin erhebt, wo er als Inhalt des reinen Wissens nicht mehr das Andere und Unüberwindliche des Ich ist (§ 26), sondern Ich ihn vielmehr als sich selbst weiss. —

Anmerkung. Das reine, oder eigentlich das leere, inhaltlose Ich ist schon eine Abstraktion des Denkens, da jedes natürliche und gegebene Ich ein konkretes mit mancherlei Inhalt erfülltes ist. Zum Gedanken dieses reinen Ich sich zu erheben ist nicht schwer; man braucht nur sich zu denken oder zu sich selbst zu sagen: Ich, und allen Inhalt eines Gewussten dabei wegzulassen. Das reine Ich im eigentlichen Sinne aber wäre das schon vom unwahren Inhalte des Wissens gereinigte zu nennen, welches durch diese Reinigung sich von seiner Konkretion und unmittelbaren Weise zu sein befreit, und hiermit sich selbst als reines Ich und als Princip oder die thätige Form des reinen Wissens hervorgebracht hat, also dasjenige, welches die unwahren Weisen des Bewusstseins schon hinter sich hat, und sich im Anfange oder vielmehr im Elemente der reinen und wirklichen Wissenschaft befindet. Dass die Seite des Ich auf dem Wege zu diesem Ziele eben so dialektisch ist als die Seite des Gegenstandes, ergiebt sich sogleich daraus, dass die bestimmte Weise des Gegenstandes der bestimmte Inhalt des Wissens von Ich selbst ist, und daher die dialektische Bewegung nur die eine und nämliche Fortbewegung des ganzen Bewusstseins darstellt. Die Seite des Ich tritt nur näher als solche heraus, wenn Ich in der Betrachtung seines Gegenstandes und durch dasjenige, was er ihm dabei wird, sich von selbst genötigt findet, auf sich zu reflektieren, und die Erscheinung des Gegenstandes nur seiner eigenen Betrachtungs- und Verhaltungsweise zuzuschreiben, oder wenn es, wie es oben bezeichnet wurde, die Erfahrung macht, dass dasjenige, was zuerst als das Ansichseiende des Gegenstandes genommen wurde, ein solches nur für das Bewusstsein gewesen sei. Es könnte ein Unterschied gemacht werden zwischen dem durch seinen Inhalt bestimmten Ich und demjenigen, welches als die sich Bleibende negative Thätigkeit oder thätige Form die dem unmittelbaren und übergehenden Bewusstsein selbst noch verborgene innere Seele der Fort-

bewegung und das Princip der dialektischen Unruhe ist; allein Ich als das Wissende überhaupt ist auch dieses andere Ich selbst. — Das reine Ich aber in der oben erwähnten eigentlichen Bedeutung, welches sich im Elemente der reinen Vernunft und der reinen Wissenschaft bewegt, ist keineswegs ein leeres und abstraktes; sein Inhalt vielmehr, den es durch die Bewegung des reinen Denkens und Wissens zugleich erzeugt, erkennt und erwirbt, ist das reine Sein der Vernunft selbst, ihre reinen Wesenheiten und Begriffe, welche allem besonderen (konkreten) Sein und Denken zu Grunde liegen, die substantiale Wahrheit und die konkreten allgemeinen Gedanken. Der konkrete Inhalt der reinen allgemeinen Gedanken und Begriffe ist aber wol zu unterscheiden von dem, was im gewöhnlichen Sinne konkret genannt wird.

§ 33.

Ausser diesem mit seinem Gegenstande in dialektischer Fortbewegung begriffenen Bewusstsein aber ist auch unser Bewusstsein vorhanden, für welches jenes in seiner Bewegung selbst Gegenstand ist. Es ist dabei gleichgültig, das in seiner Bewegung erscheinende Bewusstsein als ein fremdes oder als das eigene, jedoch in seiner Bestimmtheit sich von sich unterscheidende, sich selbst gegenständlich werdende, Bewusstsein (§ 24) zu betrachten, da es durch seinen jedesmaligen Gegenstand und den hierdurch in ihm vorhandenen Inhalt seines Wissens an ihm selbst vollkommen bestimmt ist, und jener Unterschied, wenn er gemacht würde, bloss der beliebigen Vorstellung angehören würde. Wesentlich aber für uns, die Betrachtenden, ist die gegenständliche (objektive) Haltung desjenigen Bewusstseins, welches in seinem Wissen von einem Gegenstande betrachtet wird, und für welches dieser, als der es erfüllende und seine Bestimmtheit ausmachende Inhalt, die Bedeutung der Wahrheit oder eines Ansichseienden hat.

§ 34.

Indem wir daher dieses erscheinende Bewusstsein, welches auch sein Inhalt sei, uns gegenüber haben, und an ihm sowohl den Gegenstand, den es hat, als darin es selbst und wie es ihn hat, betrachten, haben wir uns selbst bloss ruhig und gleichsam zusehend dabei zu verhalten, und nur dafür zu sorgen, dass wir es in seinen Bestimmungen, deren Aufnahmen in uns fällt, getreu auffassen, und in seiner eigenen Entwicklung es gewähren lassen. Es wird sich ergeben, dass im Allgemeinen dieses Be-

wusstsein in seiner Bewegung immer selbst auf denjenigen Punkt kommt, auf welchem wir gleich anfangs stehen, dass es nämlich sich selbst gegenständlich wird, und damit der zuerst ihm als An sich oder als Wahrheit geltende Gegenstand ihm zu einem nur seinem Wissen angehörenden und nur für es so seienden herabsinkt: womit dieses Wissen vielmehr als die Wahrheit des Gegenstandes sich bestimmt, und allgemeiner Ausdruck der Wahrheit des erscheinenden (d. h. selbst noch unwarhen) Bewusstseins dieser ist; für Ich in dieser Gestalt seines Bewusstseins ist der Gegenstand dieser, oder so und so bestimmt. Mit der Bewegung des Bewusstseins, welches für uns Gegenstand der Betrachtung ist, werden aber auch wir selbst zu seinem Ziele, dem reinen vernünftigen Wissen geführt. Besondere Reflexionen, welche dabei etwa unserer vorgreifenden Thätigkeit und Betrachtung angehören, und noch nicht in den Gang des betrachteten Bewusstseins selbst fallen, werden auch von diesem besonders unterschieden werden.

Anmerkung. Der Inhalt dieses und des vorigen § betrifft noch unser Verhältnis, d. h. desjenigen Subjektes überhaupt, in welches die Betrachtung fällt, zu dem Bewusstsein, welches betrachtet wird. Dieses Verhältnis ist ein rein gegenständliches, aber unser Verhalten zu dem passiven oder neutralen, indem wir uns jeder unserer Erkenntnislung in den Gang der Sache zu enthalten haben, und gleichsam nur die im Hinterhalte kommende List sind, welche zusieht und beobachtet, was sich begiebt. So treten die wichtigsten, hier zu betrachtenden Weisen und Gestalten des Bewusstseins vor uns auf, und entfalten ihren Charakter und ihre besondere (d. h. die sie ausmachende) Wahrheit. Die Thätigkeit unseres Denkens dabei besteht nur darin, dass wir dasjenige, was jedes Bewusstsein mit seinem Gegenstande ist, oder seine Inhaltsbestimmungen richtig und rein auffassen. Da wir selbst ebenfalls noch nichts Näheres davon wissen und vielmehr erst durch unser Verhalten mit dem betrachteten Bewusstsein selbst zum Ziele des reinen Wissens und der Wahrheit kommen wollen, so sind wir von demselben nur um so viel verschieden oder ihm voraus, dass wir, von der Beschaffenheit des Bewusstseins und vom Fortgange der Sache im Allgemeinen unterrichtet, das erscheinende Bewusstsein selbst uns zum Gegenstande unserer Betrachtung machen und im wissenschaftlichen Zusammenhange seine Entwicklung nach ihrer objektiven Notwendigkeit kennen lernen. Allein auch das im Allgemeinen hierüber schon Gesagte und Erkannte hat sich uns nun erst in concreto an dem einzelnen und durch seinen besonderen Gegenstand und Inhalt bestimmten Bewusstsein zu entwickeln. Die Trennung des betrachtenden und des betrachteten Bewusstseins aber kann nach der Natur der Sache und dem vorgesetzten Zwecke nur so lange bestehen, bis sie beide in einem Ziele zusammenfallen. Dass übrigens, bei aller anscheinenden Ruhe und Passivität von unserer Seite, doch die objektive Notwen-

digkeit, mit welcher vor unseren Augen die Entwicklung des Betrachteten von sich geht, die eigene Bewegung und absolute Notwendigkeit unseres Ichs und vernünftigen Denkens ist, und dass überhaupt hinter uns, den Betrachtenden selbst, noch die an und für sich seiende substantiale Wahrheit es ist, welche uns zu sich bewegt, wird ein höheres Resultat in der Folge näher erweisen. Das, was schon „an sich“ ist, soll nur auf dem Wege des Erkennens auch „für uns“ werden. —

§ 35.

Das Bewusstsein, welches auf solche Weise in seiner Erscheinung und dialektischen Bewegung oder in den Erfahrungen, welche es an sich selbst macht, betrachtet wird, macht als solches (phänomenologisches Bewusstsein) den Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der Phänomenologie des Geistes, aus. In dem folgenden Abschnitte werden für den propädeutischen Zweck die wichtigsten Stufen seiner Entwicklung zum Wissen, welches Vernunft ist, den Hauptmomenten nach betrachtet werden. |—

Anmerkung. Den Namen Phänomenologie hat Kant in seiner Naturphilosophie bloss von der Modalität der Bewegung oder Ruhe der Materie und der Naturkörper gebraucht, und diesen Teil seiner Lehre davon, nach dem Schema seiner Kategorien, als den vierten zur Phoronomie, Dynamik und Mechanik gestellt. (S. dessen metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2te Aufl. Vorr. S. XXI. und S. 138.) Die Phänomenologie des Geistes in der angegebenen Bedeutung ist als durchgeführte Wissenschaft zuerst von Hegel, und zwar sogleich in solcher Vollendung aufgestellt worden, dass ferneren Bearbeitern wol nur die Erklärung und Auslegung und etwa die weitere Ausbildung in einzelnen Teilen oder Darstellungen, nebst der Nachweisung des wissenschaftlich Entwickelten in der äusseren Geschichte, übrig gelassen sein möchte. Diese tiefste, gründlichste und grösste aller Geschichten, ein Werk, auf welches diejenige Nation stolz zu sein Ursache hat, bei welcher zuerst der Geist in einer solchen Tiefe sich selbst erfasst, und das innere Reich seiner Organisation für das Gesamtgebiet seiner Erscheinung im Bewusstsein aufgeschlossen hat, scheint gleichwol noch von nicht vielen Denkern gehörig beachtet und gewürdigt worden zu sein. In ihrem grossen Umfange anfangs für denselben Zweck bearbeitet, zu welchem hier bloss die wichtigsten Momente oder Stufen des Ganzen, welche auch den höheren und konkreten Gestalten des Geistes zu Grunde liegen und daher in den späterfallenden Entwicklungen sich wiederholen, betrachtet werden sollen, wurde sie später, als integrierender Teil der philosophischen Wissenschaft selbst, der Philosophie des Geistes einverleibt. Die propädeutische Verwendung, durch ihren besonderen Zweck gerechtfertigt, und in ihrer Richtung verschieden, ist dadurch nicht ausgeschlossen. —

ZWEITER ABSCHNITT.

DAS ERSCHEINENDE ODER PHÄNOMENOLOGISCHE BEWUSSTSEIN.

Vorläufige Uebersicht der Stufen oder Gestalten dieses Bewusstseins.

§ 36.

Das Bewusstsein überhaupt ist Bewusstsein eben dadurch, dass es als Wissen eben so sehr auf einen Gegenstand, zunächst ein Anderes als es selbst, bezogen (und wenigstens der Form nach oder als eigene Bestimmtheit zugleich mit ihm identisch, vgl. §§ 17 u. 28) ist, als es auch denselben von sich unterscheidet. Gegenstand aber wird durch Unterscheidung seiner von sich dem wissenden Ich auch es selbst, und somit ein Gewusstes. Wird nun der Gegenstand des Bewusstseins nach seiner möglichen Verschiedenheit vorerst auch nur äusserlich (durch Reflexion darüber) betrachtet, so ergeben sich, je nachdem er entweder der dem Ich schlechthin als ein Anderes gegenüber stehende (Objekt schlechthin), oder Ich selbst als Subjektives, oder endlich eine Bestimmtheit ist, welche eben so sehr dem Ich angehört als gegenständlich, oder beides in einer Einheit ist (der Gedanken, auch drei Unterschiede des Bewusstseins, nämlich: 1) das Bewusstsein eines schlechthin Anderen, oder äusseres Bewusstsein, Bewusstsein als solches oder in engerer Bedeutung; 2) das Selbstbewusstsein; 3) dasjenige, welches die beiden ersten in sich vereinigt, oder eben so sehr deren Identität als auch weder das eine noch das andere allein ist (Identität des Denkens und Seins), d. h. die Vernunft. —

Anmerkung. Wenn zum Behuf einer Einteilung der Gegenstand nach der blossen Möglichkeit seiner Verschiedenheit, als dem Princip der Einteilung, betrachtet wird, (wobei jedoch die Verschiedenheit schon nicht mehr die unbestimmte oder bloss empirische, eine grosse Mannigfaltigkeit zulassende Verschiedenheit, sondern Verschiedenheit in bestimmter Beziehung oder absoluter Unterschied sein muss): so wird man hoffentlich als dritte Möglichkeit gelten lassen, dass der Gegenstand auch eben so wol das Eine als das Andere zugleich (Einheit oder, wenn man will, Synthesis von beiden), wie auch weder das Eine noch das Andere sein könne, — was eigentlich für einen bloss trennenden Verstand wiederum zwei Unterschiede gäbe, der Sache nach aber in eine Einheit zusammenfällt. Das logische Denken, sollte man wenigstens erwarten, wäre durch so viele Erschütterungen seiner fixen Verstandesbegriffe in unserer Zeit endlich zu einem höheren Bewusstsein über sich gekommen, so dass es die sogenannten Denkgesetze der Reflexion, hier vornehmlich das principium contradictionis und exclusi tertii, wenigstens in Sachen der Spekulation nicht mehr wie einen unüberwindlichen Talisman entgegen halten wollte, wenn es anders auf ein vernünftiges Erkennen nicht Verzicht geleistet hat. Diese Reflexionsbestimmungen, welche überall nur insofern Wahrheit haben, als ein einseitiger und selbst unwahrer Verstand das Entgegengesetzte und Einzelne in seiner starren Entgegensetzung und Einzelheit fixiert und aus einander hält, unterliegen, weit entfernt wirklich oberste und unmittelbar gewisse Denkgesetze zu sein, vielmehr an ihnen selbst einer höheren Dialektik, wie die Logik zu zeigen hat, und können nicht einmal in natürlichen Dingen sich als Wahrheit behaupten, da ihre Unwahrheit vielmehr den Physikern und Chemikern unter dem Experimentieren in die Hände kommt. In der Spekulation aber, welche sie selbst erst in ihrer untergeordneten Sphäre und Vermittlung auf ihre reinste Form bringt, hier aber sie in ihrer Abstraktion und einseitigen Wahrheit d. h. Unwahrheit aufzeigt und auflöst, hiermit aber sie auch zu ihrer Wahrheit führt, können sie noch viel weniger als Operationsinstrumente und Fortgangsleiter gebraucht werden, da alles Spekulative und alle wahre Philosophie darin besteht, nicht das Getrennte, Unterschiedene, Entgegengesetzte und Widersprechende in dieser Form bestehen zu lassen, sondern vielmehr es in seiner Einheit und Identität zu erkennen. So wie hiervon schon einzelne Beispiele oder Andeutungen vorgekommen sind, so liefert nicht bloss der Fortgang im Folgenden, sondern überhaupt alle wirkliche Philosophie die Beispiele überall da, wo wirklich etwas gedacht und erkannt werden soll. — Auf den Gegenstand des Bewusstseins angewendet, der aber eben darum, in seinem Zusammenfallen mit dem Bewusstsein, blosser Gegenstand zu sein aufhört, wäre das dritte Mögliche dasjenige, was ebensowol Anderes als Nichtanderes des wissenden Ich oder es selbst ist, und ebensowol auch weder (blosses) Subjekt noch (blosses) Objekt, sondern die Einheit von beiden. Dieses aber, ebensowol das wahrhafte Subjekt-Objekt, als was weder (einseitiges) Subjekt noch (einseitiges) Objekt ist, ist als einzelne Bestimmtheit der reine (eben darum auch reale) Gedanke, in seiner Totalität aber die Vernunft, welche und insofern sie sich ihrer als aller Realität bewusst wird. Oder, indem das Bewusstsein ebensowol einfaches Bewusstsein als Selbstbewusstsein ist, zeigt es sich dadurch an sich schon als Einheit beider; in seiner Wahrheit aber ist dieses was es an sich ist, die Vernunft. Diese, das Denkende und zugleich die Substanz wahrhafter Realität für das Erkennen, ist daher auch als Identität des Denkens und Seins bezeichnet worden.

Mit wenigen Worten lässt sich hier angeben, was den eigentlichen Charakter und die Philosophie in der Philosophie ausmacht. Diese Identität, in welcher Form immer der Gegensatz gefasst und ausgedrückt werden mochte, auf irgend eine Weise zu finden und zu erkennen, war Bemühung aller echten Philosophie und Spekulation, soeben die dualistische Vorstellung im allgemeinen Bewusstsein Platz genommen hat: diesen Dualismus dagegen mit der gemeinen Vorstellung nicht bloss festzuhalten, sondern sogar die absolute Trennung und Nichtidentität von Denken und Sein, Geist und Natur u. s. w. selbst als etwas Absolutes und als das Wahre zu behaupten und auszusprechen, ist Verzichtleistung auf alles Spekulative und bloss Charakter moderner und subjektiver Unphilosophie. In der Philosophie der Alten (Griechen) ist dieser grelle Gegensatz, wie er sich in der Vorstellung der neueren Zeit fixiert hat, und in dieser Form nicht vorhanden gewesen — vielmehr lag die Identität schon von selbst ihrem Philosophieren zu Grunde, und dieses hielt sich, ohne Trennung und Entgegensetzung des Subjekts, an rein objektiven Elemente der Sache wie sie an und für sich ist: und schon ihre älteste Naturphilosophie beruhte auf dem sehr wichtigen Satze, dass nur das Gleiche das Gleiche erkennen könne, womit die Gleichheit des Erkennens und des zu Erkennenden, wie sie auch von ihnen gefasst und erklärt werden mochte, vorausgesetzt war. Der älteste Skepticismus aber war gerade gegen dasjenige gerichtet, was die Unphilosophie und der sich so nennende Skepticismus unserer Zeit zum wichtigsten Dogma erhoben hat und gelten lässt, wie es ihnen durch Augen und Ohren u. s. w. unmittelbar und ohne Denken gegeben wird, nämlich gegen die Gewissheit und Wahrheit der sinnlichen Erfahrung. Dagegen wurde von den Alten, schon von den Eleaten, das eigentliche Wissen oder das Wissen der Wahrheit (*ἐπιστήμη*) von dem Wissen der blossen Vorstellung und Meinung (*δόξα, ᾤσις*) sehr bestimmt unterschieden, — ein Unterschied, dessen Bedeutung und Erkenntnis dagegen in unserer Zeit bei demjenigen Philosophieren ausgegangen ist, welches es, statt mit wirklichen Gedanken, nur mit dem formalen Denken und dessen Einheiten und mit Vorstellungen zu thun hat. —

§ 37.

So sehr aber durch diese Einteilung die drei Hauptstufen des Bewusstseins als des erscheinenden Wissens (wenn man anders das Wissen der dritten, der Vernunft, noch ein Bewusstsein im gewöhnlichen Sinne nennen will) richtig herausgebracht werden, so hat sie doch, wie alle Einteilungen vom gewöhnlichen Schlage, die, sei es im Gebiete des Geistigen oder der Natur, durch eine bloss äusserlich über ihren Gegenstand angestellte Betrachtung (Reflexion) gewonnen werden, auch folgende Fehler und Mängel mit ihnen gemein: 1) das Schiefe und Unrichtige des damit veranlassten Scheins, als ob die durch die Einteilung so gefundenen Glieder eben so auch neben einander (als koordinierte) zu stehen kämen, und jedes gleiche Berechtigung in der Wahrheit

und gleichen Wert mit dem anderen hätte: 2) den Mangel eines inneren, sich selbst hervorbringenden, Zusammenhangs und Ueberganges von einem Gliede zum anderen, und der organischen Lebendigkeit, welche bloss Abstraktion und Reflexion den tot auseinander liegenden und ausser einander gehaltenen Teilen ihrer Gegenstände überhaupt nie zu verleihen vermag; und daher 3) den Mangel, dass durch eine solche Einteilung und selbst auch durch die nach ihr angestellte Ausführung eben so wenig die Einsicht in einen inneren Zusammenhang und notwendigen Fortgang gewährt wird. — Gegen eine solche bloss äusserlich verständige Klassifikation besteht die Wahrheit und das Wissenschaftliche vielmehr darin, dass jede Gestalt des Bewusstseins sich durch sich selbst zu ihrer höheren Stufe fortbestimmt, und sie daher nicht neben sondern nach einander zu stehen kommen, und in ihrer Entwicklung aus und auf einander folgen. Von diesen Stufen aber, durch und über welche das Bewusstsein der Erscheinung sich zu seiner Wahrheit erhebt, ist Folgendes eine vorläufige allgemeine Uebersicht: I. Das Bewusstsein (in engerer Bedeutung) — a) als sinnliches Bewusstsein oder unmittelbare Gewissheit, b) Wahrnehmen, c) Verstand; II. Das Selbstbewusstsein — a) als Trieb und Begierde, b) Verhältnis des selbstständigen und unselbstständigen Selbstbewusstseins, c) allgemeines Selbstbewusstsein: III. Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins oder die Vernunft, welche der Begriff des Geistes ist, der Geist aber ihre Wahrheit.

Anmerkung. 1) Von der Unangemessenheit des gewöhnlichen Einteilens für die Darstellung philosophischer Wahrheit ist schon in der Einleitung die Rede gewesen. So wenig im Systeme der Philosophie die Stellung der Teile nach Belieben und Willkür vorgenommen werden kann, und vielmehr alles Besondere und Einzelne durch die Idee oder den Begriff des Ganzen und dessen sich nach innen und in ihm selbst gliedernde Entwicklung seine Stelle im Zusammenhange seiner Vermittlung auf das bestimmteste angewiesen erhält und nur in dieser Stelle seine Bedeutung und Wahrheit hat: so wenig kann doch, eben um dieser Beschaffenheit der Sache willen, das Wesen der Philosophie mit dem gewöhnlichen Einteilungs- und Klassifikations-Verfahren, wovon das im $\frac{1}{2}$ gegebene Beispiel keines der schlechtesten ist, bestehen, sofern nämlich irgend ein philosophischer Stoff als ein schon gänzlich gegebener und für sich vorhandener betrachtet wird und bei der Ueberlegung, was demselben nun für eine verständige Anordnung und (äusserlich) zweckmässige Verteilung anzuthun sein

macht, irgend eine Reflexionsbestimmtheit, welche, wenn sie auch den Begriffsmomenten des Gegenstandes selbst angehört, doch nur eine einzelne seiner Bestimmtheiten ist, den Einteilungsgrund abgeben soll. Wird nach einer solchen Einteilung oder Disposition die Ausführung wirklich unternommen, so pflegt der Uebergang von einem Glied oder Stück auf das andere, wie man es so oft in unseren praktischen Vorträgen hört und der gewöhnlichen Behandlung der Logik selbst zum Vorwurfe macht, in nicht-Anderem zu bestehen als: Nachdem wir mit dem ersten Teile fertig sind, kommen wir nun auf den anderen, — nicht besser, als wenn es in der Naturgeschichte heisst: Nachdem wir nun von dem Bären gesprochen haben, kommen wir jetzt auf den Hund oder Affen u. s. w. Ist aber die Ausführung besser, d. h. liefert sie wirklich ein nach dem Begriff und Wesen des Gegenstandes sich in sich gliederndes und durch sich selbst fortbestimmendes Besonderes: so widerlegt sie eben damit ihre Einteilung und zeigt deren Unzulänglichkeit und Unangemessenheit zur Sache. Schon auf Schulen sollte an den Redekunstwerken der Alten der schöne Bau des Ganzen und der innere organisch lebendige Zusammenhang der Teile, welcher den einfachen Begriff des Gegenstandes in seiner totalen Besonderung und Entwicklung ausbreitet darstellt, und die durch die Idee des Ganzen wie unter sich gegenständig vermittelten Glieder zum Ganzen auch wieder zusammenschliesst, den Studierenden besonders hervorgehoben und nachgewiesen und der Sinn an solcher Darstellung frühzeitig genährt werden, ehe die nur auf tote und zerstückte Stoffe anwendbaren Vorschriften einer später kommenden gewöhnlichen Logik oder Rhetorik ihnen das Gegenteil beibringen von dem, was eine ideale, den Begriff in seiner Besonderung und zusammenhängenden Gliederung ausdrückende und erschöpfende, kunstgemässe Darstellung erfordert.

2) Obwol, im Gegensatze des Selbstbewusstseins, das Bewusstsein eines Anderen, welches nicht Ich ist, insofern dieses Andere nur das Bewusstsein auch ein ausser ihm Vorhandenes ist, äusseres Bewusstsein genannt werden kann, ist es doch gerade für das Wissen nicht sowol um dieses äussere Vorhandensein von Gegenständen zu thun, als darum, als was sie inwendig vorhanden sind, und wozu sie sich im Wissen des Bewusstseins bestimmen. Da aber, wie der Fortgang zu zeigen hat, das ganze äussere Bewusstsein sich sehr bald in ein inwendiges, nur in seinen eigenen Bestimmungen sich bewegendes, verwandelt, so ist es angemessen, auch nicht einmal im Namen durch eine Bezeichnung, durch welche auf etwas Vorübergehendes in der Entwicklung des selbst vorüberlebenden ganzen Bewusstseins der Erscheinung ein scheinbares Gewicht fele, eine schiefe Ansicht und Missdeutung zu veranlassen. Wesentlich dagegen wäre es, das Bewusstsein in seinem Charakter Bewusstsein eines Anderen als Ich zu sein, (gleich viel, wo die Vorstellung dieses Andere hat,) insoferne und solange das Andere für es auch ein wirklich Anderes ist, von dieser Seite auch als solches zu bezeichnen. Allein dieses liegt genau genommen schon im Begriffe des Bewusstseins überhaupt, und es wird daher das Bewusstsein, welches sich noch nicht näher zum Selbstbewusstsein bestimmt hat, besser auch nur Bewusstsein genannt. Das reine vernünftige Wissen, für welches kein Anderes als solches mehr ist, wird daher auch nur uneigentlich noch Bewusstsein

I.

DAS BEWUSSTSEIN.

(In engerer Bedeutung, im Gegensatze des Selbstbewusstseins).

§ 38.

Das Bewusstsein, wie es sich zuerst giebt und findet, - und wie es sich giebt wird es von uns in der wissenschaftlichen Behandlung seiner Erfahrungen auch bloss aufgenommen. — ist das unmittelbare, bei welchem es selbst sich nicht bewusst ist, noch irgend etwas für sein Wissen von einem Gegenstande gethan zu haben, sondern ihn nur unmittelbar hat wie er sich ihm darstellt. Es ist nur Ich und ein Anderes, welches nicht Ich ist, vielmehr ein ihm Aeusserliches und Fremdes, ein Gegebenes und Vorgefundenes. Und so wie dies Gegebene für das Bewusstsein ein Unmittelbares oder Seiendes ist, so ist es selbst auch auf diesen seinen Gegenstand unmittelbar bezogen, die einfache unvermittelte Gewissheit desselben. Es ist so mit seinem Gegenstande zunächst noch in unmittelbarer, gediegener Einheit, indem es ihn unmittelbar hat oder völlig in ihm nur ist, noch nicht einmal sich selbst von ihm unterscheidend, nur der wiedergebende Spiegel, der von sich und seinem Wiedergeben nichts weiss. Denn das Bewusstwerden hiervon ist schon Reflexion des Bewusstseins auf sich, oder die Unterscheidung (vgl. § 10), wodurch das Andere erst als Anderes dem Ich, und dieses ihm gegenüber tritt. Eben so wenig unterscheidet es zuerst in dem unmittelbaren Haben seines Gegenstandes, dass es ihn durch sein Sehen oder Hören u. s. w. hat, oder dass der Gegenstand überhaupt durch das Mittel der Sinne an es gelangt: was ebenfalls erst durch eine weitere Reflexion, Erinnerung und Unterscheidung geschieht. Da aber Alles, was so unmittelbar Gegenstand des Bewusstseins wird, nur durch die Sinne ihm zukommt, so bestimmt es sich dadurch als sinnliches Bewusstsein, und sein Gegenstand im Ganzen als sinnliche Welt (Sinnenwelt). —

Anmerkung. Was die einfachen Ausdrücke „unmittelbar“, „mittelbar“, „vermittelt“ sagen wollen, bedarf zum Verständnis des §, wol keiner besondern Erläuterung mehr. Zu bemerken ist aber dass das Unmittelbare, insofern es als das

weder in sich noch durch Anderes Vermittelte und Vermittlungslose oder als ein Gleiches und Eines sich darstellt, auch gleichbedeutend ist mit dem Sein, nämlich mit dem was nur ein Sein oder Seiendes, nichts weiter, ist, und als reiner blosser Gegenstand für das Denken sich nicht anders bezeichnen lässt. In dieser Bedeutung eines Seienden gilt aber die Unmittelbarkeit nicht bloss von dem was für die Vorstellung ausser ihr ist, sondern auch von allen gedachten Einheiten, insofern sie vom Denken als ein ruhendes und gediegenes Gleiches, in welches kein Unterschied eindringt, oder in welchem die Vermittlung aufgehoben ist, erfasst und betrachtet werden. Eben so stellt sich auch im Gegensatze ihrer vermittelnden Thätigkeiten das Bewusstsein, der Geist, das Gemüt als ein unmittelbares Verhalten und als ein Sein dar. — Spekulativer ist die Erkenntnis, dass, so wie ohne das Denken und Erkennen und ausser demselben es keine Vermittlung giebt, so auch kein Unmittelbares, als das Unterschiedene und Entgegengesetzte, ohne Vermittlung und ohne ein Vermitteltes, und daher es ebenfalls auch nur für ein Wissen und Denken möglich und vorhanden ist. —

A.

DAS SINNLICHE BEWUSSTSEIN ODER DIE UNMITTELBARE
GEWISSEHEIT.

§ 39.

Das sinnliche Bewusstsein, wie es als solches sich giebt und die allererste Weise eines Wissens von Etwas ist, tritt auf als die unmittelbare Gewissheit aller Gegenstände der Aussenwelt: und da ihm der ganze Reichtum dieser sinnlichen Welt angehört, so besitzt es hieran auch einen Reichtum und eine endlose Fülle unmittelbar gewisser Wahrheiten. Da ferner am Gegenstande wissentlich von ihm weder etwas davon noch dazu gethan wird, der Gegenstand vielmehr vollständig und unverändert genommen und gelassen wird wie er sich darbietet, so scheint es nicht bloss das reichste, sondern auch das vollständigste, wahrhafteste und allerrealste Bewusstsein zu sein. Der Gegenstand ist daher nicht bloss ein unmittelbarer für dieses Bewusstsein, sondern er gilt ihm auch als ansichseiend, als Wesen und Wahrheit. —

§ 40.

Es ist nun zu sehen, wie das sinnliche Bewusstsein bei dieser Beschaffenheit seines Gegenstandes und seiner selbst sich weiter verhält, was es hierüber für Erfahrungen macht, und wie sich die angegebenen Bestimmungen der Unmittelbarkeit und un-

mittelbaren Gewissheit, der Vollständigkeit, Wahrheit und Realität für dasselbe erhalten und behaupten. Im Namen dieses Bewusstseins dürfen wir wol der prüfenden Untersuchung das Zugeständnis machen, dass, da es um die Wahrheit des Wissens und der Erkenntnis zu thun ist, 1) die Wahrheit und die Realität oder das Ansichseiende etwas Bleibendes und Unveränderliches sein müsse: 2) dass die Wahrheit, deren Gewissheit das Bewusstsein als seine eigene Gewissheit in sich hat und anerkennt, sich auch ihrem Inhalte nach müsse angeben und aussagen lassen, da eine Wahrheit bloss dadurch, dass sie gesagt wird, von ihrer Wahrheit und Gültigkeit nichts verlieren kann; und 3) dass der unmittelbare Gegenstand der Gewissheit eben darum, weil ihm das Bewusstsein ganz und vollständig und unverändert erhalten hat, insoferne er von anderen Gegenständen verschieden und nur dieser ist, den es eben hat und meint, auch als dieser bestimmte und einzelne auf das bestimmteste, genaueste und vollständigste müsse angegeben werden können; wenn dies aber nicht geschehe, so sei auch das Wissen der Gewissheit, welches nicht bestimmt ausgesprochen werden kann, kein Wissen, sondern nur ein Meinen. —

§ 41.

Reflektieren wir selbst vorläufig auf dieses Bewusstsein und seinen Gegenstand, so ergibt sich alsbald schon Folgendes. Wie der Gegenstand, durch welchen das Bewusstsein sich bestimmt findet, ein bestimmter, einzelner und für es auch zufälliger ist, eben so ist es auch selbst nur dieses einzelne Ich, welches gerade diesen Gegenstand hat, und hierin ein zufälliges und abhängiges: ein anderes einzelnes Ich, und es selbst zu anderer Zeit, hat einen anderen Gegenstand, und damit auch eine andere Wahrheit. Die unmittelbare Gewissheit beschränkt sich daher nur darauf, dass dieses einzelne Ich diesen einzelnen Gegenstand weiss. Es weiss aber nur darum von ihm, weil er für es ist, und auch nur dieses, dass er für es ist, wird es von ihm zu sagen wissen, und nicht einmal dieses Sagen sich bewähren. Will es sich zur Bezeichnung des Gegenstandes und dessen, was es von ihm weiss, des Ausdrucks einer allgemeinen Vorstellung, eines Gat-

tungsnamens (Baum, Tier, Haus u. s. w.) bedienen, so wäre es hierin weder mehr erstes noch auch sinnliches Bewusstsein, denn solche Allgemeinheiten eben darum, weil es nur unmittelbar sinnliches ist, noch nicht zukommen, ob es gleich durch den Verlauf seiner Erfahrung zu diesem Resultate getrieben wird; noch würde es dabei auch den Gegenstand lassen, wie es ihm unmittelbar empfangen hat, und der eigenen Zuthat und Veränderung sich enthalten: denn allgemeine Vorstellungen und Gattungsbegriffe werden nur durch Vergleichung, Abstraktion und Negation (jede Abstraktion ist eine Negation) gewonnen. Bedient es sich aber eines solchen Gattungsnamens, so begeht es unmittelbar eine doppelte Unwahrheit, dass es, statt ein Unmittelbares anzugeben, ein Vermitteltes ausspricht, und statt ein von allen anderen unterschiedenes, auf das bestimmteste zu bezeichnendes Individuum (dieses gemeinte nämlich), ein Allgemeines nennt, welches auch Nicht-Dieses, d. h. jedes andere ist. „Der Gegenstand ist, ist Sein“, kann noch weniger und mit noch geringerer Wahrheit zu seiner bestimmten Angabe gesagt werden, denn ein Sein ist Alles. — Es zeigt sich mithin schon von dieser Seite, dass das unmittelbare Wissen des sinnlichen Bewusstseins von seinem bestimmten Gegenstande, der nur dieser einzelne wäre, etwas Unsagbares ist, und dass es dabei über das Sagenwollen, d. h. über das blosses Meinen, nicht hinauskommt. —

§ 42.

Allein dieses Wissen ist auch nicht einmal ein unmittelbares. Soll „der Gegenstand ist“ so viel bedeuten, als: er ist unmittelbar, d. h. er ist noch kein Verhältnis zu Anderem, durch kein Anderes noch selbst ein Anderes geworden, so ist dieses eben so unmittelbar unwahr, denn Ich unterscheidet sich von ihm; dadurch ist er ein Anderes, wie Ich ein Anderes, oder er ist nur dadurch für Ich, dass es von ihm weiss, d. h. Eines durch das Andere bedingt und vermittelt. Wie die Gewissheit von diesem Gegenstande für Ich bedingt ist durch sein Sein, so ist sie auch für ihn bedingt durch dieses wissende Ich; das Bedingte aber ist kein Unmittelbares, sondern ein Vermitteltes.

Dass auf solche Weise das Unmittelbare der Beziehung vielmehr eine Vermittlung ist, insofern dieses Ich sich selbst vielmehr als die Bedingung seiner Gewissheit von diesem Gegenstande zu betrachten hat, diese Erfahrung ergibt sich noch näher dann wenn das sinnliche Bewusstsein auf die eigene Ungleichheit und Verschiedenheit seiner Sinne reflektiert, und das Bedingtsein der eigentümlichen Beschaffenheit seines Gegenstandes durch die Sinne inne wird. Es ist nämlich ein anderer Gegenstand der gesehen, ein anderer der gehört, geschmeckt u. s. w. wird. Es sei, dass dieser Unterschied in den Gegenstand auch selbst falle, so ist doch für den einen nur das Sehen, für den anderen das Hören u. s. w. Bedingung seines Innewerdens und seiner Gewissheit. Wenn aber der Gegenstand für mich nur ist insofern ich ihn sehe oder höre u. s. w., und ohne dieses für mich nicht ist, so ist er auch, der zuerst als ein Unmittelbares geltende, vielmehr ein bedingter und vermittelter; und die Wahrheit, welche für das sinnliche Bewusstsein zuerst in dem Gegenstande war, dessen unmittelbares und unbedingtes Sein und dessen Ansichsein in seinem Sein für das Bewusstsein es aussprach, fällt nunmehr in es selbst, in sein Sehen und Hören u. s. w. — Nach dieser vorläufig von uns angestellten Betrachtung ist nun dieses Bewusstsein selbst in seinen eigenen Erfahrungen, die es als sinnliches macht, zu betrachten, und es wird sich zeigen, dass es nicht bloss dieselben macht, sondern auch noch zu weiteren und dem, was es sein wollte und sollte, widersprechenden Bestimmungen gelangt. —

§ 43.

Die Wahrheit der unmittelbaren Gewissheit lässt sich, wie bemerkt, in dem Satze zusammenfassen: Ich (d. h. dieser Einzelne) habe oder weiss unmittelbar dieses, diesen einzelnen Gegenstand. Dass dies so sei und seine Wahrheit ausmache, wird auch das sinnliche Bewusstsein anerkennen, oder vielmehr, wenn man ihm diese Gewissheit entreissen wollte, sie hartnäckig behaupten. Allein die Frage ist was es daran für einen Inhalt habe, oder als welche eigene und sagbare Bestimmtheit seines Bewusstseins der unmittelbare Gegenstand, seine Wahrheit, sich ihm darstelle

(vgl. §§ 16 u. 24); und da ein realer Inhalt von Wahrheit durch seine Angabe nicht nur nicht verloren gehen kann, sondern auch ohne die Sinne und für Jedermann, auch für den Nicht-Seher, Nicht-Hörer u. s. w. des gemeinten Gegenstandes, d. h. an und für sich sich muss darstellen lassen: so ist das sinnliche Bewusstsein aufzufordern, seine Wahrheit aufzuzeigen oder vielmehr sie auszusprechen. Es wird hierauf antworten: Dieses ist z. B. ein Buch, ein Haus, ein Baum u. s. w.; oder Hier ist ein Baum, Haus u. s. w., oder endlich: Jetzt ist z. B. Mittag, 2 Uhr, Tag, Nacht u. s. w., und nochmals nach der Wahrheit dieser Angaben gefragt, sie als solche bekräftigen. — Es sind mithin Sätze, deren dieses Bewusstsein sich bedient, in denen Dieses, Hier und Jetzt die Subjekte sind. Dass mit diesen Subjekten die Sphäre der sinnlichen Gewissheit vollständig erschöpft ist, davon liegt für uns (da dieses Bewusstsein für sich von seiner untersten Stufe aus erst im Laufe seiner Erfahrung sich zu dieser Allgemeinheit erhebt) die Notwendigkeit darin, dass „Dieses“ den äusseren Gegenstand überhaupt bedeutet, „Hier“ und „Jetzt“ aber auf Raum und Zeit gehen als die Elemente, in denen alle äusseren Gegenstände sich befinden. —

Anmerkung. Dass „Dieses“, „Hier“ und „Jetzt“ die Subjekte in den Sätzen, mit welchen das sinnliche Bewusstsein seine Gewissheiten ausspricht, genannt werden, wird man vielleicht nur von dem „Dieses“ gelten lassen wollen, nicht aber von dem „Hier“ und „Jetzt“, insofern ein Satz mit Dieses zugleich als ein Urteil sich fassen lässt, Hier und Jetzt aber bloss Sätze geben, mit denen keineswegs gemeint sei, dass das Hier und das Jetzt der Gegenstand seien. Allein auch diese Sätze können zu Urteilen werden, wenn z. B. die Frage entsteht, ob der Gegenstand an diesem oder einem anderen Orte, zu dieser oder einer anderen Zeit sei; und Urteile, wie folgende, wenn Jemand z. B. im Punkte der Zeit sagt: Das Jetzt ist Mitternacht, oder auch: Das Jetzt ist Verworrenheit, das Hier ist ein Pilgerthal, oder Sterblichkeit, — werden nicht bloss gültig, sondern vielleicht auch geistreich oder sentimental gefunden. Die sinnliche Gewissheit hat als solche aber überhaupt noch keine Urteile, eben weil sie nur ein Meinen ist, und das „Dieses ist“ heisst für sie daher nichts weiter als: „Da ist“. Wenn nun z. B. gesagt wird: Hier ist ein Baum, so heisst dieses zwar: An dem Orte, den ich meine, ist ein Baum, allein in dem Sinne, wie die unmittelbare Gewissheit es meint, ist für sie auch das Hier (das Hierseiende) der Baum; sie hat das bloss Vorhandensein. Gerade nun darin aber, dass sie über das, was sie sagt, und dessen Unangemessenheit zu dem, was sie meint, zur Besinnung gebracht wird und erfährt, dass das Hier, das Hierseiende auch nicht ein Baum, sondern überhaupt Alles

sei, d. h. gerade darin, dass ihr blosser Satz zur Ehre eines Urtheils erhoben wird, besteht der Anfang ihrer vernünftigen Dialektik. —

§ 44.

Die weitere Betrachtung ist nun die Reflexion des Bewusstseins (der Sache nach gleich viel, ob die eigene oder fremde, oder diese es zur eigenen veranlassend, da das sinnliche Bewusstsein überhaupt, und die Sache in ihrer Allgemeinheit, zu fassen ist) auf dasjenige, was es gesagt hat, und auf die Uebereinstimmung des Gesagten mit dem was es meinte, — zunächst von Seite des gemeinten Gegenstandes. Also: Dieses ist z. B. ein Baum. (Ueber den Gebrauch eines solchen Gattungsnamens vgl. § 41, und unten die Anmerkung.) Allein welches Dieses? Dieses ist für mich, für einen Anderen, oder auch für dasselbe Subjekt, welches Dieses ebene vom Baume sagte, eben so gut auch nicht ein Baum, sondern ein Haus, ein Tier u. s. w., und umgekehrt auch Nicht-Dieses (ein anderes nämlich, als der gemeinte unmittelbare Gegenstand) ein Baum. „Dieses“ ist überhaupt Alles und gilt von Allem, während es nur zur Bezeichnung des ganz bestimmten einzelnen und von allem Anderen unterschiedenen Gegenstandes gelten sollte. Das gebrauchte Wort ist mithin das gerade Gegentheil dessen was gemeint war, oder Dieses vielmehr ein völlig Allgemeines, welches als solches alle einzelnen Dieses in sich enthält, und, gleichwie jedes dieser einzelnen die Negation, ein Nicht-Dieses, des anderen, so die allgemeine Negation von allen ist, die nur als negierte oder aufgehobene in ihm sind.

Anmerkung. Die reine oder blosses sinnliche Gewissheit kann zur Bezeichnung ihrer Gegenstände genau genommen sich nicht bloss keines Gattungsnamens, sondern keines Namens überhaupt bedienen, da jeder Name schon ein Allgemeines ist. Woher hätte sie ihn auch? Oder, indem sie es thut, ist sie schon mehr als blosses sinnliches Bewusstsein. (Ueber die Namengebung und die Sprache überhaupt s. im dritten, psychologischen, Abschnitt.) Nehmen wir daher ein erst sich entwickelndes Bewusstsein, für welches ein Gegenstand, auf den es stösst, noch namenlos ist: so wird es, gleich dem Wilden, den ein neuer auffallender Gegenstand in Verwunderung setzt, bloss ausrufen können: Da ist, da ist —, und bei dem Wort für das Gemeinte stecken bleiben, wenn es nicht etwa schon das ganz allgemeine Etwas ausspricht, und wir anders ihm schon das allgemeine Ist zugestehen und es nicht auf den blossen Naturlaut seines Meinens, wie „Da“, beschränken wollen. —

§ 45.

Nicht anders verhält es sich mit dem räumlichen Hier. Schon dass auf die Angabe und Behauptung: Hier ist z. B. ein Baum oder ein Tisch, sogleich gefragt werden kann: Wo? d. h. in welchem Hier? ergibt, dass die Bezeichnung, welche für die gemeinte Wahrheit die bestimmteste sein sollte, vielmehr eine völlig unbestimmte und allgemeine war; und, wenn die Entgegensetzung eines anderen Hier etwa mit den Worten zurechtgewiesen wird: Nicht hier sondern hier, so ist in einer Rede zugleich der vollkommene Widerspruch ausgesprochen. Nur durch Hindeutung mit dem Finger, d. h. sinnlich für einen Sehenden oder Tastenden, und also nicht als ein An-und-für-sich-bestimmtes — kann das gemeinte Hier aufgezeigt werden: aber jeder andere mit dem Finger berührte Punkt ist ebenfalls ein Hier, welches wieder eine Menge von anderen Hier um und neben sich hat, die ein Nicht-Hier des ersten, wie jedes des anderen, sind. „Hier“ ist daher vielmehr „Überall“, jeder Punkt im Raume, oder dasselbe Allgemeine was der Raum selbst, welches als Allgemeines alle einzelnen Hier in sich aufgehoben d. h. als bestimmte einzelne negiert enthält. —

§ 46.

So wie schon bei dem Dieses und Hier die Wahrheiten der unmittelbaren Gewissheit dadurch verschwinden und andere eben so wieder verschwindende an ihre Stelle treten, dass die ihre einzelne Wahrheit ausdrücken sollende Bestimmung unmittelbar zur Unwahrheit und zu einem sie negierenden Allgemeinen wird, in welches alle zurückgehen: so ist dieses, für das sinnliche Bewusstsein selbst, noch auffallender bei dem zeitlichen Jetzt. Wenn durch das Jetzt die unmittelbar gegenwärtige Gewissheit und Wahrheit der Zeit angegeben werden soll, z. B. Jetzt ist Mittag, oder 2 Uhr: so ist diese Wahrheit schon in etlichen Minuten, ja in der nächsten Sekunde zur Unwahrheit geworden, und ein anderes Jetzt oder das Jetzt eines anderen Inhalts an die Stelle getreten; und je kleiner der zu bestimmende Punkt der Gegenwart ist, d. h. je bestimmter und genauer er angegeben werden soll, desto eher hat die mit dem Jetzt gemeinte Gewissheit

sich in Unwahrheit verkehrt. Jetzt ist daher vielmehr Nicht-Jetzt, ein Vergangenes, ein Damals, oder vielmehr ein Immer, d. h. eine unbestimmbare Menge und Reihe von einzelnen Jetzt, deren jedes, so wie ausgesprochen, auch schon von einem anderen negiert und aufgehoben ist. Das wirklich Bleibende und immer Gegenwärtige aber ist das Jetzt als Allgemeines, welches alle einzelnen Jetzt in sich hat, wie die Zeit selbst eine stete Gegenwart ist, oder die Gegenwart auch ein immer Gegenwärtiges und nie Verschwindendes, oder ein solches, das, indem es verschwindet und sich aufhebt (negiert), sich von selbst wieder erzeugt und herstellt, d. h. sein Aufgehobensein aufhebt oder seine Negation negiert. Eine solche Negation der Negation aber ist eben das Allgemeine. —

Anmerkung. Wie das Hier zum Raume überhaupt, so entwickelt und erweitert das Jetzt sich zur Zeit schon in dieser Erfahrung des Bewusstseins, zugleich mit der dem Begriffe von beiden entsprechenden näheren Bestimmung, dass Hier und Jetzt als einzelne Raum- und Zeitbestimmtheiten oder als diskrete Punkte und als verschwindende und wieder entstehende Negationen des allgemeinen Raums und der allgemeinen Zeit die Negation überhaupt darstellen, welche Zeit und Raum nicht als solche aufheben, sondern in welcher als in ihrem quantitativen Anderssein sie vielmehr nach ihrer unendlichen Natur ihre Allgemeinheit und Kontinuität oder ihre Gleichheit mit sich wieder herstellen. Was Zeit und Raum in Wahrheit (d. h. in ihrem Begriffe) sind, geht übrigens hier die Erfahrung des Bewusstseins noch nichts an; insofern sie als Formen der Anschauung betrachtet werden, ist davon in der Psychologie zu sprechen; als reale Elemente gehören sie der Naturphilosophie an. —

§ 47.

Reflektieren wir auf die hiermit gemachte Erfahrung des sinnlichen Bewusstseins als das Resultat seiner bisherigen Dialektik, so besteht sie darin: 1) dass das Wissen seiner unmittelbaren Gewissheit, indem es sie auf das bestimmteste aussprechen will, damit aber auf keine Weise zu Stande kommt, etwas Unsagbares ist und mit dem blossen Sagenwollen auch nur ein Meinen bleibt; 2) dass dasjenige, was es von seiner gemeinten Gewissheit wirklich aussagt durch das Dieses, das Hier und das Jetzt, das Gegenteil und selbst der Widerspruch dessen was es sagen wollte, statt das Allerbestimmteste zu sein, vielmehr das Allerallgemeinste ist; und 3) dass, wenn nach der dem Bewusstsein bleibenden Wahrheit der unmittelbaren Gewissheit gefragt wird,

die behaupteten Gegenstände derselben alle mit ihrem unmittelbaren Wissen verschwunden sind, oder sich in andere, ebenfalls verschwindende, verwandelt haben, und, gleichwie ein Verschwindendes und Untergehendes keine Realität hat, auch eine Wahrheit des Wissens und für das Wissen da nicht vorhanden sein kann, wo sich keine einzige Bestimmtheit, noch weniger ein An-und-für-sich-Bestimmtes, angeben und aufzeigen lässt, das einzig Bleibende aber für das Bewusstsein das Dieses, das Hier und das Jetzt ist, aber nicht als einzelne und gemeinte, sondern vielmehr als deren Negation oder als Allgemeines, (Gegenstand überhaupt als ein Seiendes, Raum und Zeit.)

Anmerkung. Dass die unmittelbaren Gewissheiten dem Bewusstsein nicht bloss selbst verschwinden, sondern von ihnen auch kein Inhalt von Wissen und Wahrheit im Bewusstsein zurückbleibe, möchte vielleicht darum widersprochen werden, weil doch die Bilder der äusseren Gegenstände als das Bleibende der Anschauung in der Vorstellung der Intelligenz erhalten und aufbewahrt werden. Dieses ist richtig; und obgleich auch die Bilder und einzelnen Vorstellungen etwas Vorübergehendes und in die Intelligenz Zurückgehendes und in ihr aufgehobenes sind, so wird doch Vieles was in seiner äusseren Existenz schon gänzlich untergegangen ist, insbesondere Alles was nur in der Zeit hervortrat und wieder verschwand, noch in der vorstellenden Intelligenz aufbewahrt, in der es ein dauernderes Dasein hat, zum Beweise, dass schon auf dieser niederen Stufe der Geist mehr und vorzüglicher ist als die Natur. Allein erstens fällt hiermit Alles, was man daraus für eine Realität der Sinnlichen Gewissheit folgern möchte, nicht einer ansichseienden Wahrheit ihrer Gegenstände sondern dem Geiste und seiner Thätigkeit als Intelligenz zu, wovon die Psychologie handelt; zweitens aber ist nicht von Vorstellungen sondern vom Wissen und dessen Wahrheit die Rede. Für die Frage nach einem Inhalt von Wahrheit für das Wissen aber ist es völlig gleichgültig, ob die unmittelbare Gewissheit sich auf die äusseren Gegenstände oder auf ihre Bilder in der Vorstellung bezieht; die Dialektik wäre die nämliche, da es auch hier zuerst heissen würde: Von den einzelnen Bildern, die ich in meiner Vorstellung habe, ist dieses ein Haus, dieses ein Baum u. s. w.; und abgerechnet, dass die Vorstellung als solche, eben weil sie dem Geiste angehört, schon für sich einen Charakter von Allgemeinheit hat, den der einzelne äussere Gegenstand der Anschauung nicht hat, käme für das Wissen nicht mehr Inhalt von Wahrheit von den Einzelheiten der Vorstellung heraus als vorher; das Resultat aber als das Allgemeine würde auch hier dasselbe sein. — Wenn die gemeine Betrachtungsweise von Wahrheit und Realität der sinnlichen Gewissheit spricht, so verwechselt sie damit das bloss Thatsächliche eines äusseren Vorhandenseins; hieran aber wird so wenig gezweifelt als an der Richtigkeit, dass das Gesehene z. B. ein Baum ist, nicht etwas Anderes. Es wird aber auch sogleich auffallen, dass eine solche Richtigkeit noch keine Vernunftwahrheit ist; von solcher Wahrheit aber ist in der Philosophie allein die Rede und die Frage — Von der Unwahrheit und Nichtigkeit aber der sinn-

lichen Gewissheit, der ganzen Sinnenwelt und Sinnenlust findet man dagegen bei manchen Individuen thatsächlich und besser, als bei manchem Philosophen, ein sehr tiefes und ausgebildetes Bewusstsein. Die ihrer Erkenntnis lebhaft sich vergegenwärtigende Flucht alles Irdischen, die Einsicht in die Leerheit und Armut dieser für kein Wissen und keinen Genuss festzuhaltenden Endlichkeiten, die eine und nämliche Erfahrung in aller Erfahrung dass nichts Wahres und nichts Reales dem Subjekte davon zurückbleibt, kurz die tiefe Ueberzeugung und Gewissheit von dem Nichts aller dieser unmittelbaren Gewissheiten hat sie daher auch längst von solcher Realität abgewandt, und den Trieb ihres Bewusstseins einer anderen Wahrheit von bleibender Befriedigung, welche keine sinnliche Erfahrung verleiht, zugekehrt. Und was enthält die Lehre und Vorschrift der Religion, was erkennt und will ein religiöses Bewusstsein, ein frommes Gemüt Anderes? —

§ 48.

Diese Erfahrung scheint zunächst nur eine Erfahrung über die Sprache zu sein, für welche die Darstellung und Angabe des Inhalts der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit etwas durchaus Unerreichbares ist, indem jedes Wort und jeder Ausdruck, der zur Bezeichnung eines Unmittelbar-Einzeln dienen soll, schlechthin etwas Allgemeines enthält, das nicht bloss dieses Einzelne, sondern noch viele andere oder alle derselben Art und Gattung umfasst. Und allerdings ist die Sprache dieses schlechthin Allgemeine, welche das nur gemeinte und für sie unsagbare Einzelne nur in seiner Allgemeinheit, hiermit aber auch in der Form und im Elemente der Wahrheit, zu fassen, und nur in dieser auszusprechen vermag. Sie ist es aber darum, weil das Bewusstsein das An-sich-Allgemeine, oder weil die Sprache die erste unmittelbare Existenz und das ausgeführteste Werk des subjektiven Geistes selbst ist, der durch sie die äusseren Existenzen von neuem gebiert, in diesem zweiten Dasein aber ihnen auch den Charakter des Geistes, die Form der Allgemeinheit und Wahrheit, erteilt. — Die gemachte Erfahrung betrifft aber eben so sehr auch den bestimmten Inhalt des Bewusstseins selbst, dessen Negation sie ist; wie es auch objektiv die Nichtrealität, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit der als wahr und ansichseiend behaupteten Gegenstände erfährt, wenn auch von dieser Seite dem gemeinen Bewusstsein vornehmlich nur die Zeit nach ihrer besonderen Natur die Nichtrealität des als wahr und gewiss Behaupteten auf eine so zu sagen handgreifliche Weise aufdringt. (Vgl. die Anmerkung zum

vorigen §.) Als Inhalt des Bewusstseins aber betrachtet, bleibt von allen unmittelbaren Gewissheiten als einzelnen durchaus nichts, was ein Inhalt des Wissens wäre; das Gemeinte und Unsagbare selbst verschwindet; was aber bleibt und durch alle Erfahrung sich erhält, ist dasjenige, wodurch das Gemeinte festgehalten werden sollte, sich aber nicht festhalten liess, nicht als dieses Gemeinte und Unmittelbar-Einzelne, sondern als ein Allgemeines und In-sich-Vermitteltes, vermittelt nämlich durch die Negation aller in ihm aufgehobenen Einzelnen, deren jedes ein Dieses, Hier oder Jetzt war. —

Anmerkung. Da das Wort (die Sprache überhaupt), der erstgezeugte Sohn des Geistes, auch hinwiederum von seinem Vater Zeugnis ablegt, und daher, gleichwie auch die Einzelvorstellung, das Bild eines Gegenstandes, schon das Einzelne und mehr Zufällige desselben abgestreift hat und nur das Allgemeinere aufbewahrt, so und noch mehr das Wort und der Name nur die allgemeine und abstrakte Vorstellung wiedergeben und ausdrücken, so dass jeder Ausdruck überhaupt, mit welchem eine blosser Einzelheit des sinnlichen Bewusstseins, ein Gemeintes, der Vorstellung eines anderen Subjekts mitgeteilt und bezeichnet werden soll, dieses unmittelbar nicht zu leisten vermag und dafür etwas Allgemeines ausspricht: so würde es ein völlig vergebliches Unternehmen sein, einen gemeinten einzelnen Gegenstand, so wie ihn die sinnliche Gewissheit vor sich hat, durch die Sprache aufzeigen und beschreiben zu wollen. Denn das Sprechen selbst hat, wie Hegel sagt, die göttliche Natur, das Meinen unmittelbar zu verkehren, es zu etwas Anderem zu machen, und so es gar nicht zum Worte kommen zu lassen. Es würde daher der Unternehmer einer solchen Beschreibung und sein Gegenstand eher selbst nicht mehr vorhanden sein, als nur ein Teil davon gelungen genannt werden könnte. Alles, was von diesem und nur diesem Baume z. B. gesagt würde, wären Bestimmungen, die nicht bloss von jedem anderen Baume eben so gut, sondern auch noch von vielen anderen Gegenständen gelten. Man würde aber auch ein solches Beginnen bald für etwas Triviales, und das Wissen von solchen unsagbaren Einzelheiten und Zufälligkeiten, ob sie so oder anders beschaffen seien, für etwas sehr Gleichgültiges erklären. Eben dahin gehören auch die malenden Naturbeschreibungen und ähnliche Schilderungen, in denen schlechte Dichter und Schriftsteller oft ihre Stärke suchen, worauf schon Lessing im Laokoon, wenn auch nicht zunächst in der hier betrachteten Beziehung, aufmerksam gemacht hat. Bisweilen wird auch das notwendige Schicksal solcher Beschreibungen von ihren Unternehmern selbst auf eine naive Weise ausgesprochen. Indem sie nämlich zwar Anstalt machen, von irgend einem ihnen wichtigen Vorgange, welcher ihre Vorstellung noch mit allen seinen Umständen lebhaft erfüllt, eine Erzählung oder Beschreibung zu liefern, damit aber nach gemachtem Versuche nicht zu Stande kommen können, fertigen sie die gespannte Erwartung ihrer Leser oder Zuhörer kurz mit der Erklärung ab, dass die Sache unbeschreiblich sei, und man sie notwendig selbst gesehen haben müsse: entweder weil das Gemeinte wirklich etwas Unbeschreibliches ist, oder auch weil es ihnen noch nicht gelingen wollte,

das etwa wirklich Bemerkenswerte und Ungemeine daran in die Gestalt desjenigen, was sich sagen lässt, d. h. zur bestimmt gefassten Vorstellung und noch mehr zum Gedanken zu bringen. Es wäre daher auch unricht, zu glauben, dass das Wegfallende in der Beschreibung der bessere Teil der Sache sei; und, wenn Gebildete, welche sonst ihre Gedanken und Vorstellungen in das bestimmtbezeichnende Wort sehr gut zu fassen wissen, sich eines solchen Redens und aller Ausdrücke und Ausrufungen, welche sich nur auf das in Meinung Steckenbleibende beziehen, enthalten: so thun sie dieses wol nicht bloss darum, weil es ein vergebliches und widersinniges Bemühen ist, das Unsagbare dennoch sagen zu wollen, sondern weil auch dieser unsagbare Teil der Sache das Unbedeutende, Zufällige und Unvernünftige enthält. Denn was das Vernünftige und Verständige ausmacht an allen Dingen, das muss sich auch bestimmt angeben und sagen lassen: das Uebrige (*τὸ ἄλογον*) ist keiner Rede und keiner Aufbewahrung wert. — Wenn Gegenstände der Natur von solcher Beschaffenheit sind, dass durchaus keine andere Erkenntnis von ihnen zu erhalten wäre, als diejenige, welche das unmittelbare sinnliche Bewusstsein von ihnen hat, und diese sich in keine bestimmt auszusprechende Vorstellung zusammenfassen lässt, so wäre dies eben ein Beweis, dass in diesem sonst Nichterkennbaren und Unausprechlichen die Vernunft, welche doch auch in der Natur vorausgesetzt wird, nicht zu Hause ist. Und die Natur hat ausserdem dass sie das wirklich Vernünftige und die Idee selbst auf eine unmittelbare und äusserliche Weise verwirklicht, in ihrem freigelassenen Elemente allerdings auch die schöpferische Macht, in unendlicher Mannigfaltigkeit und Vereinzelung alles Mögliche und auch das Nur-Mögliche zum Dasein zu bringen und in die Erscheinung hervorzutreiben, Hervorbringungen, denen keineswegs ein höherer Wert beizulegen ist als den ebenfalls nur aus dem Nur-Möglichen hervorbrechenden Aeusserungen, Einfällen und Meinungen der geistigen Substanz. Das Nur-Mögliche aber zur Wirklichkeit gebracht ist das Zufällige, das bloss Einzelne und Willkürliche, das, der Allgemeinheit und inneren Notwendigkeit entbehrend, eben darum auch der Vernunft entbehrt. Unglücklicherweise aber pflegen viele, welche den Beweis Gottes aus der Natur führen wollen, sich nur an das Aeusserliche und Sinnliche derselben, oder an ein gemeintes Abstraktum, das sie Natur nennen, überhaupt an dasjenige zu halten, worin der Vernunftbegriff nicht zu suchen ist, oder von ihnen wenigstens nicht erkannt wird. Wie wollen diese nun aus dem, worin sie noch nicht einen vernünftigen Gedanken aus der Natur herausfinden und nachzuweisen vermögen, den absoluten Inbegriff aller Vernunftgedanken erkennen und beweisen? Was für einer äusseren Reflexion dieses Schliessen anheimgefallen ist, an welche Dürftigkeit einzelner Abstraktionen überhaupt es sich hält, kann hier nicht näher erörtert werden. Der einzigwahre und vollendetste Beweis Gottes aber aus der Natur wäre die Naturphilosophie selbst in ihrer vollendeten Darstellung und Entwicklung. Ueber den Hauptinhalt dieses § und dieser Anmerkung, nämlich über das für das Wissen und für eine wissenschaftliche Bestimmung völlig Wertlose und Nichtsbedeutende, und an ihm selbst Vergängliche in dem Inhalt der sinnlichen Gewissheit von den einzelnen Gegenständen als solchen, wie über die allgemeine Natur der Sprache verdient noch, um so mehr, als Manche den Aristoteles nur für einen gemeinen, an der Realität solcher Gewissheit hangenden Empiriker zu halten geneigt sind, eine hierher gehörige vortreffliche Stelle desselben, *Metaph. VII, c. 15*, angeführt und ganz und im weiteren Zusammenhange gelesen zu werden.

wovon hier ein Auszug folgt. Διὰ τούτου δὲ καὶ τῶν ὁρίστων τῶν ἀπέχοντων τῶν καθ' ἑαυτὸν ἀπὸ ἡμετέρας καθ' ἀποδείξεις ἴσταν, ὅτι ἔχοντες ἴσταν ἢ α ἢ β, ὡς ταυτὸς ὅτι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ γ, διὰ τὸ ἄριστον πάντα τὰ καθ' ἑαυτὸν ὁρίστων, εἰδὲν ἢ τ' ἀποδείξεις τῶν ἡμετέρων καὶ α ἢ β, ὡς ἐπιστημονικῶς, καὶ εἰς ἐνδέχεται, ὡς πᾶς καθ' ἐπιστημονικῶν ὅτι γ, ὡς ἐπιστημονικῶν ὅτι ἢ ἄριστον εἶναι, ἢ ἴσταν τὸ ταυτὸς ἴσταν, ὡς πᾶς καθ' ἀποδείξεις καθ' ἡμετέρας καὶ εἶναι ὅτι τὰ ἐνδέχοντων ἡμῶν ἔχων, ὅθεν ὅτι εἰς ἡμῶν ὅτι ἡμετέρας ὅτι ἀποδείξεις, ὅθεν τὸ γὰρ τὰ ἄριστον τῶν ἔχοντων τῶν ἐπιστημονικῶν ὡς εἰς τὴν ἀπέχοντων ἀπέχοντες, ἢ τ. ἢ. Ἄριστον δὲ εἰς ἡμετέρας εἶναι τὸν ἴσταν ἡμῶν ὅτι ταυτὸς ἢ ἀπέχοντων ἡμετέρας γὰρ ἴσταν τὰ δὲ ἡμῶν καὶ πᾶσι, ὅθεν ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν καὶ ἡμῶν ταυτὸς ὅτι εἰς τὰς πᾶσι ἡμῶν, ἢ ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν ἢ ἡμῶν ἢ ἡμῶν τὰ καὶ ἡμῶν ἡμῶν. —

§ 49.

Als ein solches Allgemeines aber stellt sich bei näherer Betrachtung auch der einzelne Gegenstand selbst, er sei ein räumlicher oder zeitlicher, der zuerst nur nach seiner geüiegenen Einheit genommen wurde, dem Bewusstsein dar, insofern er an ihm selbst wieder eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von einzelnen Bestimmtheiten (als Ausdehnung im Raume eine Menge von besonderen Dingen und unterscheidbaren Hier, als grösserer Zeitteil eine Menge von nach einander folgenden Jetzt) hat und in sich schliesst, von denen eben der einzelne Gegenstand das sie enthaltende und umfassende Allgemeine, wie ihre Vermittlung ist. Von dieser Seite geht dann der Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit näher in den Gegenstand der nächstfolgenden Stufe des Bewusstseins, den des Wahrnehmens, über. Es ist aber zuvor noch zweitens das sinnliche Bewusstsein von seiner subjektiven Seite, als in sich selbst reflektiertes, und seine Erfahrung dabei zu betrachten. —

§ 50.

Das sinnliche Bewusstsein ist zuerst auf den Gegenstand gerichtet, dessen unmittelbare Gewissheit es in dem Sinne hat, dass auch ohne seine unmittelbare Anschauung der Gegenstand an und für sich sei; und seiner Voraussetzung nach gilt es darum als das vollständigste und seiner Wahrheit gewisseste, weil der Gegenstand selbst unmittelbar, wie er ist, vollständig und unverändert in das Bewusstsein aufgenommen wird. Allein, um hier nicht einmal der vielen sinnlichen Täuschungen (Sinnentzug) und der nach verschiedener Beschaffenheit des Subjekts

auch verschieden sich darstellenden Gegenständlichkeit Erwähnung zu thun, was das Subjekt schon zur Reflexion nötigt, dass die vermeinte Wahrheit nicht im Gegenstande allein und für sich liege, sondern dass es selbst zum Sein desselben die andere notwendige Bedingung der Wahrheit sei, — so hat die Reflexion auf die gemachte und im Vorigen dargestellte Erfahrung, insbesondere die Reflexion auf den im Wissen vorhandenen und bleibenden, oder vielmehr verschwindenden Inhalt, die Unausprechbarkeit des Gemeinten und die Verkehrung des Einzelnen in ein Allgemeines, — das Bewusstsein in dem Widerspruche seines Meinens und Redens bereits auf sich aufmerksam gemacht und in sich gekehrt.

Anmerkung. Was die Ungewissheit und Trüglichkeit aller sinnlichen Erkenntnis und der gemeinen Thatsachen des gewöhnlichen Bewusstseins betrifft, so gehört hierher die ausgeführte Darstellung und Nachweisung von der Unsicherheit aller solcher Erkenntnis, welche schon der alte Skepticismus in seinen zehn, gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes überhaupt gerichteten, und die Zurückhaltung (*ἔπιποσχί*) des Skeptikers von allem Für-wahr- und Für-gewisshalten begründenden älteren Tropen (Sext. Emp. P. H. I, 14) geliefert hat, von denen die vier ersten (von Sextus Emp. deshalb auch auf einen zurückgeführten) Tropen insbesondere diese Unsicherheit auf der Seite des Subjekts aufzeigen. (Vgl. auch Anmerk. zu § 12.)

§ 51.

In seiner Selbstbetrachtung aber stellt sich dem Bewusstsein zunächst der Unterschied, der vorher ein äusserer und gegenständlicher war, nun an ihm selbst dar, der Unterschied nämlich der Sinne, wornach es ein anderes ist welches sieht, ein anderes welches hört u. s. w., und seine eigene Bestimmtheit als die Bedingung seines Wissens vom Gegenstande erfährt und erkennt. (Vgl. oben § 42.) Hierdurch aber wird die vorher in den Gegenstand verlegte Wahrheit nunmehr auf das Bewusstsein herübergenommen, und die unmittelbare Gewissheit wird nunmehr eine durch die besondere Bestimmtheit des Ich bedingte und vermittelte. Für mich ist der Gegenstand „dieser“ nicht überhaupt, nicht unbedingt und an sich, sondern für mich nur als Sehenden, Hörenden, Schmeckenden u. s. w. (vgl. oben Anmerk. zu § 25): ohne dieses ist er nicht für mich. Die Gewissheit vom Gegenstande ist daher für mich auf zweifache

Weise bedingt und vermittelt: 1) durch das Mittel der Sinne, wodurch ich sie erhalte, 2) durch mich als sinnliches Bewusstsein überhaupt. Nur für mich als dieses bestimmte Bewusstsein ist der Gegenstand „dieser“; und daher allgemein negativ: ohne sinnliches Bewusstsein, d. h. wenn es überhaupt kein Sehen, Hören u. s. w. gäbe, ist auch keine sinnliche Welt. Hiermit ist aber dasjenige, was dem Bewusstsein zuerst als Ansichsein gegolten hatte, zu einem Sein desselben nur für das Bewusstsein in dieser seiner Bestimmtheit (nur zu einem Für-es-Sein des Ansichseins) d. h. zur blossen Erscheinung herabgesunken, und das Wissen davon ebenfalls nur eine Erscheinung des Wissens geworden. (Vgl. §§ 19 und 20.) —

§ 52.

Ferner aber erfährt das einzelne Ich, das zuerst nur als dieses und als eine unmittelbare Einheit fixiert war, dass es selbst auch ein Allgemeines und In-sich-Vermitteltes, so aber auch ein Bleibendes und durch alle Veränderung Sich-Erhaltendes ist. 1) Als das Wissende, für welches dieses und dieses Einzelne u. s. f. ist, erkennt es, dass in dem Wechsel und Verschwinden aller einzelnen Gegenstände der sinnlichen Gewissheit für das Bewusstsein Ich selbst nicht verschwindet, so wenig wie das Dieses, Hier und Jetzt als Allgemeines, sondern dass es vielmehr, in seinem Wesen unberührt von jeder Veränderung und für sich gleichgültig gegen jede Bestimmtheit und äussere Affection, durch alle Abstraktion und Negation derselben sich als das Allgemeine, in welches alle jene Bestimmtheiten fallen, und hierin als reines, einfaches Ich erhält und bleibt. 2) Gegen den Unterschied der Sinne, wornach Ich ein Mannigfaltiges und Verschiedenes an ihm selbst oder sich als ein solches vorfindet, in deren jedem aber Ich sich selbst und mit jedem in Einheit weiss, erkennt es sich ebensowol als deren allgemeine Einheit, als es auch von seinen Sinnen sich selbst noch unterscheidet, und in der Negation der Sinne und der Abstraktion von ihnen sich für sich als das Bleibende und Unveränderliche erhält und erkennt. 3) Insofern das Ich der unmittelbaren Gewissheit sich selbst als nur dieses d. h. als dieses bestimmte, einzelne und

von allen anderen Ich unterschiedene, im Sinne hat und als solches sich aussprechen und zu erkennen geben will, macht es die Erfahrung, dass, so wenig als es seinen gemeinten sinnlichen Gegenstand durch die Sprache aufzuzeigen vermochte, eben so wenig es auch damit zu Stande kommt, sein gemeintes Ich als nur dieses zu bezeichnen; denn Ich dieser ist jedes Ich, und alles davon Gesagte ein Allgemeines, was von allen Ich gilt. Dieses einzelne gemeinte Ich daher, welches als dieses doch ein für sich bestehendes besonderes und unterscheidbares sein sollte und sein wollte, erfährt, dass es sich von anderen nicht unterscheidet, noch zu unterscheiden vermag, indem jedes ein solches einzelnes Ich ist, und das ausgesprochene gemeinte vielmehr alle Ich enthält: so dass auch nach dieser Seite dem Meinen das Nämliche, was vorher, widerfährt, und das Bestimmteste seines Sagenwollens sich in das gerade Gegenteil, das Unmittelbar-Einzelne in das Allgemeine verkehrt. —

§ 53.

Indem somit die Dialektik des sinnlichen Bewusstseins — keine fremde, sondern diejenige, die es an ihm selbst hat, — ihm und uns nach allen Seiten gezeigt hat, was es mit seiner Gewissheit und Wahrheit für eine Bewandtnis hat, ist auch der Gegenstand des Bewusstseins nicht mehr der vorige geblieben, sondern ein anderer geworden, der jetzt als Gegenstand der Betrachtung an die Stelle des vorigen tritt. Statt des Unmittelbar-Einzelnen, wovon die sinnliche Gewissheit anfang und ausging, hat sich uns sowol von der objektiven als subjektiven Seite derselben ein Allgemeines und In-sich-Vermitteltes ergeben. Das Dieses, das Hier und das Jetzt, welche noch von einander unterschieden wurden, haben als das gleiche Allgemeine, als welches sich das eine wie das andere desselben ergeben hat, jetzt selbst keinen Unterschied mehr gegen einander. Insofern sie aber für den Inhalt des Bewusstseins sich als das Bleibende und sich Erhaltende gezeigt haben, machen sie jetzt, nach ihrer Unterschiedslosigkeit selbst in eine Einheit zusammengefasst, an dem neuen Gegenstande die gegenständliche Seite als jenes Allgemeine eben so aus, wie Ich seinerseits

ein Allgemeines geworden ist. Das allgemeine Resultat, welches wir aus dem Bisherigen erhalten haben, wie das Element des neuen Gegenstandes und seines Bewusstseins, ist daher überhaupt eine durch die Negation der in ihr aufgehobenen Einzelheiten in und mit sich vermittelte Allgemeinheit, ein in sich Reflektiertes. Mit diesem so veränderten Gegenstande aber hat auch das Bewusstsein sich verändert, oder umgekehrt. mit diesem so veränderten Wissen ist auch der Gegenstand ein anderer geworden (§ 18). Das Bewusstsein aber, für welches der Gegenstand der so bestimmte ist, ist nicht mehr das unmittelbare sinnliche Bewusstsein, sondern das Wahrnehmen. —

§ 54.

Hiermit hat zugleich in der wissenschaftlichen Betrachtung des Bewusstseins, welche von der Unwahrheit der anderen nichtphilosophischen Weisen des Wissens den Beweis an ihnen selbst zu führen hat, die erste unwahre Weise des Bewusstseins sich für uns überhaupt und mit der Einsicht in den Grund ihrer Unwahrheit aufgehoben, und durch ihre eigene Negation sich zugleich zur nächsthöheren Stufe von selbst fortbestimmt. (Vgl. §§ 8, 23 und 25.) Dieser Uebergang ist durch die Reflexion auf das Positive im Negativen entstanden, und hiermit ein in der Sache begründeter und notwendiger geworden. Für sich und ohne die Einsicht in die Notwendigkeit seiner Auflösung bleibt das gewöhnliche Bewusstsein seiner Unwahrheit und Täuschung und seinem Meinen überlassen; es weiss nicht, dass statt des Reichthums eines mannigfaltigen Seins, das es meinte, die blosse Abstraktion des Seins, das Allerärmste, allen seinen Gewissheiten zu Grunde liegt. Es macht zwar auch mancherlei Erfahrungen, fällt aber daraus auch ohne weitere Auffassung und Verfolgung des darin Enthaltene in seine gewöhnliche Weise wieder zurück: oder es verhält sich auch nach einer anderen Weise des Bewusstseins, ohne jedoch von dem einen oder anderen Verhalten selbst zu wissen, und noch weniger einen Unterschied davon angeben zu können. Für das philosophische Wissen aber kann die unmittelbare sinnliche Gewissheit so wenig, und noch weniger, wirkliche Wahrheit und Realität

enthalten, als die Natur selbst, die Idee des absoluten Geistes im Elemente der Aeußerlichkeit, ihre einzelnen und endlichen Hervorbringungen als absolute Wahrheiten bestehen lässt, oder ihnen ein anderes als ein vorübergehendes, sich selbst wieder aufhebendes Dasein, d. h. auch nichts weiter als die blossе Erscheinung verleiht. Ein eigentlicher Inhalt von Wissen, wenn auch der Name davon gebraucht wurde, ist überhaupt in dem sinnlichen Bewusstsein als solchem bei seinem bloss unmittelbaren Verhalten noch nicht anzutreffen; denn was sich als Resultat seiner Dialektik ergeben hat, das Allgemeine, gehört eben darum nicht mehr diesem Bewusstsein an, sondern schon dem folgenden, dessen Grundlage es ausmacht. —

Anmerkung. In Hinsicht auf die natürlichen Dinge und auseren Gegenstände überhaupt kann noch bemerkt werden, dass die sinnliche Gewissheit oder vielmehr ihre Dialektik und deren Resultat, das Allgemeine, in objektiver Bedeutung genommen diesen Sinn haben würde, dass nicht in den einzelnen Dingen und Einzelwesen als solchen, welche vielmehr das Vergängliche sind, sondern nur in ihrem Allgemeinen, in ihrem durch alle Individuen hindurch sich gleich erhaltenden Wesen und Organismus, in den Gattungen und Geschlechtern, das Wahre enthalten sei. Allein zu dem Wissen von diesem Allgemeinen der gegenständlichen Seite selbst kommt das Bewusstsein in seiner Entwicklung erst später. —

B.

DAS WAHRNEHMEN.

§ 55.

Das Wahrnehmen kommt für sich oder im natürlichen Bewusstsein als eine unmittelbare, d. h. für dieses nicht erst durch Vermittlung und Ableitung besonders gewordene, Weise seines Verhaltens zur Gegenständlichkeit und zu den Dingen der Aussenwelt eben so vor, wie andere Verhaltensweisen auch; es ist aber die gewöhnlichste Weise, und zwar diejenige, in welcher das Bewusstsein, wie auch die Etymologie ergibt, von den vorgefundenen Dingen sich das Wahre nehmen, oder sie so nehmen will, wie sie in Wahrheit sind. Hiermit ist der Gegenstand selbst für dieses Bewusstsein wieder das Ansichseiende, ein für sich bestehendes Wahres, bei welchem es nur darauf ankommt, es nicht anders zu nehmen als es ist, oder wie es sich darbietet, indem nämlich, wie es sich darbietet, es auch wol selbst be-

schaffen sein wird. Dieser Gegenstand aber sind die Dinge, oder diese von Seite ihrer gemeinschaftlichen Dingheit allgemein gefasst, das Ding überhaupt, jedoch nicht so, wie es Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit war. (wo auch der Name Ding noch nicht an seiner Stelle ist,) nur als dieses unmittelbar Einzelne und als ein zediegenes Einfaches, sondern das Ding als ein Allgemeines, insofern dieses zwar für sich auch nur Eines ist, aber zugleich an ihm eine unterscheidbare Mannigfaltigkeit und Vielheit darbietet. Dieses Unterscheidbare aber, welches mit und an dem Dinge in die Wahrnehmung fällt, sind die Eigenschaften des Dinges, so dass der Gegenstand des Wahrnehmens sich überhaupt als das Ding von vielen Eigenschaften bestimmt, und alles Vorhandene, der ganze Reichtum der sinnlichen Welt, nunmehr unter diese Bestimmung fällt. —

Anmerkung. „Alles ist ein Ding.“ In dieser Ausdehnung und Allgemeinheit wird das gegenständliche Wesen überhaupt unter den Dingen begriffen, wenn man von der Philosophie die Lösung der Aufgabe verlangt, was die Dinge seien. Die einfache Antwort, welche, wie sich zeigen wird, die Dialektik und Wahrheit des Wahrnehmens darauf erteilt, ist, dass die Dinge Widersprüche seien. Ist man mit dieser Antwort nicht zufrieden, so muss man auch anders fragen, und den Charakter der blossen Dingheit nicht auch solchen Wesen beilegen, welche etwas mehr als blosser Dinge sind. Man kann indessen darauf erwiedern, dass man es mit dem Wort so genau nicht genommen, und unter den Dingen die Objekte überhaupt verstanden habe. Organische Lebendigkeiten, Tiere und Menschen pflegt man nun zwar in der Regel nicht Dinge zu nennen, aber ausserdem, dass man sie sonst oft so behandelt, löst auch die wissenschaftliche Behandlung und Betrachtung ihnen nicht selten kein besseres Los zukommen. Der Mensch, sagt man, besteht aus Leib und Seele, eben so wie ein Ding aus diesen und jenen Materien oder auch aus anderen Dingen besteht, womit schon die Trennung statt der Einheit der Geistigkeit und Leiblichkeit ausgesprochen ist. Zu einem blossen Dinge aber wird der Leib allerdings, aber erst dann, wenn die Seele ihn verlässt. Recht eigentlich aber hat die ehemalige Metaphysik die Seele zu einem Dinge von vielen Eigenschaften gemacht, und die empirische und auch wol eine sich rational nennende Psychologie thut es noch jetzt, ungeachtet schon Kant das Verbot hat, an die Stelle des Seelendings Ich gesetzt zu haben. (S. hierüber unten im psychologischen Abschnitt.) Ja, die ehemalige Metaphysik und ihr folgend die Theologie haben sogar Gott die Ehre erwiesen, ihn zu einem Dinge, d. h. zu einer blossen Sammlung von vielen oder vielmehr von allen, freilich absoluten Eigenschaften (auch unter dem Namen Realitäten oder Vollkommenheiten) zu machen, und bei dieser unwürdigen Weise, in welcher man das göttliche Wesen der Vorstellung (denn der Gedanke zerstört sie) zu unterwerfen suchte, den Widerspruch nicht wahrgenommen, in welchen dadurch das göttliche Wesen von allen Seiten verwickelt wird, um so mehr, als gerade die Absolutsetzung

der einzelnen und entgegengesetzten Eigenschaften den Inbegriff aller Realitäten um so mehr zum Inbegriff aller Negationen und Widersprüche macht. Oder, wenn der Widerspruch eingesehen würde, haben die angewandten Mittel, ihm abzuhelfen, (wie die gegenseitige Temperation der Eigenschaften, welche die Absolutheit derselben wieder aufhebt,) das Uebel nur schlimmer gemacht, da die Grundvorstellung blieb. —

§ 56.

Für uns hingegen ist diese neue Weise des Bewusstseins nicht unmittelbar, sondern aus dem Untergange der vorigen, mithin als eine durch Vermittlung und notwendig entstandene, hervorgegangen, und hiermit zugleich auch der Gegenstand selbst in seinen wesentlichen Bestimmungen. Denn durch die Dialektik der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit hatte sich als Resultat auf beiden Seiten, der gegenständlichen sowol als der Ich-Seite, ein Allgemeines ergeben, und zwar eine durch die Negation der in ihr aufgehobenen unmittelbaren Einzelheiten in und mit sich vermittelte Allgemeinheit (§ 53). Ein solches Allgemeines aber, ein für sich bestehendes einfaches Zusammensein von vielen einzelnen Dingen, Hier oder Jetzt ist eben der angegebene Gegenstand der Wahrnehmung, das Ding in der Vielheit und Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften; und die Eigenschaft, die als ein sinnliches aber bestimmtes Sein an der Allgemeinheit des Dinges teilnimmt, ist ebenfalls ein Allgemeines. Das Allgemeine ist hiermit Princip der Wahrnehmung überhaupt, auch in dem Sinne, dass der Gegenstand, um eben in seiner Wahrheit genommen zu werden, nach Aufhebung der in ihrer Unwahrheit untergegangenen sinnlichen Gewissheit nun nicht mehr in ihrer Weise, d. h. nicht mehr als ein unmittelbar Dieses und Einzelnes der blossen sinnlichen Empfindung, genommen werden dürfe. —

§ 57.

Hiermit aber ist das Sinnliche selbst noch keineswegs verschwunden, da im Gegenteil das ganze Wahrnehmen das Sinnliche noch zur Grundlage hat und von ihm ausgeht. Was sich aber geändert hat, ist der Charakter des Sinnlichen, oder die Art und Weise „wie“ es für das Bewusstsein ist. Das Sinnliche ist nämlich als Unmittelbares und einzelnes Dieses zwar negiert oder aufgehoben, aber als dieses Negierte und Aufgehobene ist

es zugleich noch aufbewahrt, d. h. es ist noch vorhanden als ein Vermitteltes und jetzt nur in seiner Allgemeinheit Geltendes, wie sich im Verlaufe der Wahrnehmung an seinem Gegenstande näher ergeben wird. Indem aber anderenteils das Allgemeine, als welches der Gegenstand des Wahrnehmens, das Ding von vielen Eigenschaften, sich darstellt, ein solches nur dadurch ist, dass darin das Bewusstsein über das Unmittelbar-Sinnliche schon hinaus, zu einem Wesen desselben oder zu etwas nicht sinnlich mehr Wahrnehmbarem fortgegangen ist, oder mit anderen Worten das Allgemeine schon ein Produkt der Abstraktion und Reflexion ist: so stellt sich, gleichwie der Gegenstand ein Sinnliches und auch ein Nichtsinnliches zugleich enthält, auch das Wahrnehmen als eine Vermischung von sinnlichem und nicht-sinnlichem Verhalten des Bewusstseins dar. Dieses Nichtsinnliche aber ist zunächst das Verständige (Abstraktion und Reflexion). Eben deshalb wird aber auch von diesem Bewusstsein schon ein Anfang des Wissens gemacht, welches in der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit noch nicht vorhanden war. —

Anmerkung. Da in der philosophischen Sprache dasjenige, was mit dem Worte „Aufheben“ und „aufgehoben“ bezeichnet wird, von grösster Wichtigkeit ist und ohne dasselbe, in seiner bestimmten Bedeutung aufgefasst, kein Schritt im wirklichen Denken und in wahrer spekulativer Erkenntnis weiter gethan werden kann, so ist es nötig, eine besondere Erinnerung oder Erklärung darüber hier beizubringen. Vgl. übrigens Hegel's Logik B. I, S. 45 ff. — Schon in der Sprache des gewöhnlichen Vorstellens hat das Wort Aufheben den zweifachen Sinn, dass es soviel als ein Ende machen, nicht mehr bestehen lassen (tollere), und soviel als aufbewahren (servare, condere) bedeutet. Beide Bedeutungen treffen in dem Sinne zusammen, dass sie ein Hinwegnehmen aus der Mitte des äusseren Daseins, dem Zusammenhange mit ihm und seiner Einwirkung anzeigen, nur jenes mit der Absicht, das Aufgehobene überhaupt nicht mehr bestehen zu lassen, dieses aber mit der entgegengesetzten, sein Für-sich-Bestehen (ausser dem Zusammenhange mit Anderem) desto mehr zu sichern. Allein auch dasjenige, was aufgehoben wird um nicht mehr zu bestehen, wie z. B. ein Gesetz, eine Einrichtung, eine Stelle, wird darum oft nicht gänzlich hinweggenommen, sondern tritt in anderer Gestalt, in einer anderen Weise seines Bestehens von neuem in das Dasein hinaus; und was zur Bewährung aufgehoben wird, soll darum häufig dem Gebrauch und Verkehr nicht für immer entnommen sein, sondern zu einer anderen Zeit auch wieder hervortreten, um dann vielleicht erst gänzlich zu verschwinden. Beide Bedeutungen, deren Zusammentreffen und Verwandtschaft selbst in ihrem entgegengesetzten Sinne sich zeigt, fallen nun in dem Sinne, den das Wort Aufheben in der Philosophie hat, in Eine zusammen, jedoch so, dass in dieser Einheit beider ihre Doppelbedeutung nach zwei Seiten sich auch

wieder unterscheiden lässt, und somit hieran selbst ein Beispiel von dem gegeben wird, was erklärt werden soll. Was das Denken oder was sich für das Denken „aufhebt“, was „ein Aufgehobenes“ wird, ist damit eben so wenig gänzlich hinweggenommen oder verschwunden, als es auch ein nur Aufbewahrtes ist, welches bleibe, wie es bestand. Vielmehr ist gerade die bisherige Weise seines Bestehens, seine unmittelbare Geltung, dasjenige was an ihm aufgehoben wird, d. h. ein Ende nimmt und aufhört; und eben darin, dass es nicht bleibt, was es war, wird es auch aufgehoben, d. h. aufbewahrt. Das Aufgehobene hat aufgehört als Dieses, es ist aber aufbewahrt als Nicht-Dieses, als Negiertes, aber nicht als ein durch die Negation gänzlich Vernichtetes, sondern nur als ein Negiertes in diesem bestimmten Inhalte, worin eben darum Dieses, der bestimmte Inhalt, selbst auch noch, nur negiert, erhalten ist. Oder Etwas gilt unmittelbar, wie es sich zuerst darstellt; in diesem unmittelbaren Bestehen und Für-sich-Gelten wird es aufgehoben, es als Unmittelbares; dadurch wird es nicht zu Nichts (Nichts ist selbst etwas Unmittelbares), sondern es wird nur ein Vermitteltes, d. h. ein nicht für sich sondern nur durch Anderes und mit Anderem, oder nur in der Beziehung zu Anderem, Bestehendes und Geltendes. Von seiner Selbstständigkeit und Selbstgeltung ist es hiermit zugleich herabgesetzt nur ein Moment zu sein, und als Dieses einer höheren Einheit und Allgemeinheit anzugehören, in welcher es als ein vermittelndes und vermitteltes Moment derselben aufgehoben und noch aufbewahrt ist. — So ist das sinnliche Dieses, das gemeinte Einzelne nämlich, zuerst ein Unmittelbares; dadurch aber, dass Dieses auch Nicht-Dieses, ein Anderes, dann überhaupt Alles ist, hebt es sich als Unmittelbares auf und wird ein Vermitteltes, ein schlechthin nicht für sich sondern nur durch Anderes und mit Anderem Bestehendes, und in dieser Vermittlung weiter ein Allgemeines, in welchem es, wie es zuerst war, etwas sehr Gleichgültiges ist. Eben so das einzelne Hier und Jetzt, welche als Diese in dem allgemeinen Hier und Jetzt (Raum und Zeit) zur völligen Gleichgültigkeit verschwinden. Darum ist aber das Sinnliche als solches noch nicht darin getilgt und verschwunden; das gewonnene Allgemeine ist zunächst selbst noch ein sinnliches Allgemeines. Entgegengesetztes auf einander bezogen oder vereint widerspricht sich, und das Widersprechende hebt sich auf; das Vereinigungsergebnis, sagt man, ist Null. Und hiermit ist für das gewöhnliche Denken und Vorstellen die Sache abgethan. Was ist denn nun aber aus den Entgegengesetzten geworden? Wohin sind sie gekommen? Sind sie nun gar nicht mehr, gänzlich zu Nichts geworden? Allein Entgegengesetztes und Widersprechendes besteht überall, sowol im äusseren Dasein, in der Natur, in den Staaten, im sittlichen und geselligen Leben, wie im Denken und Vorstellen, das es zu seinen Bestimmungen hat; und es besteht oft lange ehe der Widerspruch erkannt wird, und besteht auch als Widersprechendes. Da überhaupt Alles was sich darbietet zunächst ein Verschiedenes ist, das Verschiedene aber dann näher in seinen bestimmten Unterschied eintritt, in diesem aber ein Entgegengesetztes wird, so kann mit vollem Rechte gesagt werden: *Alles ist ein Widerspruch*. Und es ist daher auch der Widerspruch, den man gewöhnlich, wie etwas das eigentlich gar nicht sei noch statt haben könne, scheut und flieht, statt ihn als das was er ist zu denken und zu erkennen, etwas so Wesentliches und Wesenhaftes, dass ohne ihn gar nichts da sein, noch entstehen, noch bestehen könnte, da er vielmehr die Quelle alles Werdens, alles Lebens und Daseins, aller Regung und Selbstbewegung im

zurück zu stellen und natürlichen Universum ist. Will man bestimmtere Beispiele, so darf man an einige einfache Begriffe, die Jedermann im Munde führt, als Anfang, Ende, Werden, Entstehen, Vergehen, Sollen und viele andere, erinnert werden, deren Analyse sie notwendig als Widersprüche darstellt, indem jeder derselben Sein und Nichtsein in einer Einheit enthält. Sucht man dem Widerspruch aber damit zu entgehen, dass man alles worin er ist nicht nur ein wahrhaftes Sein, sondern für blosser Erscheinung erklärt, so ist er doch in dieser vorhanden, und folglich für die gänzliche Entfernung desselben noch gar nichts gewonnen. Er taucht sich aber wo immer es sei: die Hauptfrage ist, was er an und für sich sei, d. h. er ist in seiner Bestimmtheit aufzufassen und zu denken. — Allein das Widersprechende, in seiner bestimmten Entgegensetzung zusammengebracht, vermagt oder zur Einheit bezogen, hebt sich doch auf. Allerdings, Allein was hebt sich auf, und was nicht? Es hebt sich auf 1) das Entgegengesetzte als solches, oder insofern es entgegengesetzt ist, d. h. das Bestimmte, in welchem es ein Entgegengesetztes ist, und worin es sich für sich allein halten sollte: als dieses ist es negiert, aber die Negation ist dadurch selbst eine bestimmte, nicht Nichts überhaupt, sondern nur das Nichts von Diesem, ein bestimmtes Nichts: Dieses aber hat dasjenige noch zu seinem Inhalte, dessen Nichts es ist (vergl. Anmerk. zu § 17 a. E.); 2) hebt sich auf die Entgegensetzung selbst als das Gegenteil desjenigen, in welchem die beiden Entgegengesetzten, welche nun beide als negierte das gleiche Nichts ihrer fürsichseienden Bestimmtheit sind, sich vereinigen, und durch ihre gegenseitige Aufhebung und Vermittlung nunmehr nur als Momente sind; das Vereinigungsergebnis ist daher nur Null für sie in ihrer bestimmten Geltung und Entgegensetzung, nicht aber für sie als Momente, was sie erst werden, noch für das Allgemeine von beiden, worin sie aufgehoben oder nur Momente sind. Was sich daher 3) nicht aufhebt, ist die Einheit, zu welcher sie bezogen werden, und die man gedankenloserweise schon zu nennen pflegt, ohne weiter darauf zu reflektieren; denn diese Einheit wird erst durch die Aufhebung der Entgegengesetzten, und ist das Allgemeine und Höhere von ihnen, worin sie nun nicht mehr Entgegengesetzte, aber auch „nur“ Momente sind. — Besondere Beispiele hiervon auch anzuführen ist hier überflüssig, da der Fortgang sie überall liefert, wie die ganze Philosophie. Auch für das gewöhnliche Bewusstsein finden sich im täglichen Leben wie in aller Bildung Beispiele genug von höheren Einheiten und Allgemeinheiten, in denen frühere Unmittelbarkeiten untergegangen sind und nur noch als Momente vorkommen, oder in denen dasjenige, was sonst für widersprechend und sich aufhebend gehalten wird, sich wieder findet, aber jetzt nur als etwas zur Gleichgültigkeit Herabgesetztes; es wird nur nicht darauf reflektiert, so wenig als auf die oben angeführten Beispiele, deren jedes in seinem Begriffe das Sein und Nichtsein in einer Einheit eingeschlossen enthält. —

§ 58.

Da aber für das wahrnehmende Bewusstsein zunächst wieder die ganze Wahrheit in seinen Gegenstand fällt (§ 55), so dass dieser, der auch ohne das Wahrnehmen, und gegen dasselbe gleichgültig, an sich so ist, wie er ist, als das Erste und Wesentliche, das wahrnehmende Ich dagegen, welches nur für ein

richtiges Wahrnehmen zu sorgen hat, als das Unwesentliche erscheint: so haben auch wir zunächst mit diesem Bewusstsein seinen Gegenstand, wie es ihn wahrnimmt, aufzufassen, und seine Erfahrungen dabei zu betrachten. Es braucht hierbei nicht mehr erinnert zu werden, dass die Betrachtung sich nicht auf irgend ein einzelnes Ding und dessen Eigenschaften richtet, sondern, da alle Dinge die Dingheit und die Eigenschaften mit einander gemein haben, auch nur in dieser Allgemeinheit das Ding überhaupt und eben so das Verhältnis der Eigenschaften an und zu ihm Gegenstand der Betrachtung sein kann. (Vgl. Anmerkung zu § 21.) —

§ 59.

An dem Dinge von vielen Eigenschaften als solchem, in seiner Allgemeinheit betrachtet, stellt sich für die Wahrnehmung Folgendes dar, was sie, als dem Dinge an sich zukommend, an ihm findet und unterscheidet. 1) Ein Zusammen von vielen Eigenschaften, indem in und an dem Dinge diese Eigenschaft, auch diese, und auch diese u. s. w. wahrgenommen wird, jede eine andere als die andere, somit jede eine unterschiedene und bestimmte. Diese Eigenschaften bestehen ruhig eine neben der anderen, keine berührt, stört oder verdrängt die andere; sie bestehen vielmehr gegen einander gleichgültig, jede bezieht sich nur auf sich, oder steht mit den anderen nur durch das Ding in Beziehung, dadurch dass sie auch Eigenschaft dieses Dings ist und dessen Einheit angehört. Das Ding ist somit das gemeinschaftliche Auch, d. h. das blosse Zusammengefasstsein dieser Eigenschaften, und als das ruhige Bestehen derselben, worin wol auch noch andere Platz finden könnten, oder als ihr Medium, eine ruhige, gleichgültige, passive Allgemeinheit. —

§ 60.

2) Das Ding stellt sich ferner aber auch dar als Einfaches und Eins, als solches von anderen Dingen sich unterscheidend und Anderes überhaupt ausschliessend. Es ist so ein einfaches Hier; wie es die sinnliche Gewissheit hat; zugleich aber auch ein Vielfaches an ihm selbst, da in dem einfachen Hier die vielen, nämlich die Eigenschaften, beisammen sind; es ist aber

das gemeinschaftliche Hier derselben, indem keine Eigenschaft ein anderes Hier als die andere hat (Zucker z. B. nicht wo anders süß als wo er weiss oder gelb, nicht wo anders dieses, als wo er so oder so krystallisch gestaltet, wo er auflösbar u. s. w. ist). 3) Die vielen Eigenschaften selbst noch besonders, wie sie nämlich a) teils in ihrer Verbindung und Einheit mit dem Dinge, teils aber auch b) einzeln für sich wahrgenommen werden. —

§ 61.

a) Die wahrgenommenen Eigenschaften nämlich können Eigenschaften nur dadurch sein, dass sie nicht etwas einzeln Für-sich-Bestehendes, nicht selber Substanzen sind (das Süsse z. B. nicht für sich und ausser dem Dinge, eben so das Saure, das Bittere, desgleichen das Weisse, das Farbige überhaupt u. s. w. nicht für sich besonders bestehend, sondern vielmehr ihr Bestehen nur am Dinge haben, das ihr Träger ist, und dessen Bestimmtheiten sie ausmachen: ausserdem wären sie nicht Eigenschaften. Sie sind daher auch so innig mit dem Dinge verbunden, dass sie, obwol als Eigenschaften vom Dinge selbst wie unter einander unterschieden, doch an der Einheit und Allgemeinheit des Dinges schlechthin teilnehmen, und damit selbst Allgemeinheit haben, d. h. sich so weit erstrecken als das Ding selbst, und überall mit ihm zugleich sind. Da die Eigenschaften sonach alle ungetrennt in einem und demselben Hier mit dem Dinge selbst sich beisammen befinden, und keine einen anderen Ort hat, als die andere, so durchdringen sie sich auch an dem Dinge, ohne jedoch in dem, was jede als besondere Eigenschaft ist, sich zu berühren, zu stören, aufzuheben, oder in einander überzugehen und Eins zu sein; vielmehr sind sie von einander unterschieden, und da jede etwas Anderes als die andere, oder nicht das, was die andere ist (sie negiert), so schliessen sie sich auch gegenseitig aus. Und als diese bestimmten Eigenschaften, die sie sind, schliessen sie andere und die ihnen entgegengesetzten Eigenschaften nicht bloss von sich, sondern ebenso auch von dem Dinge selbst aus, welches gerade durch sie und ihre Bestimmtheit dieses bestimmte Ding ist. Denn das Ding ist in seinen Eigenschaften beschlossen.

Würde ausser seinen Eigenschaften noch etwas an ihm sich wahrnehmen lassen, was doch seine allgemeine Dingheit nicht selbst wäre. so wäre dieses ebenfalls ein Besonderes an ihm, also selbst wieder eine seiner Bestimmtheiten und Eigenschaften. Da mithin das Ding nichts anderes als das Zusammen seiner Eigenschaften, und durch ihre Bestimmtheit selbst dieses bestimmte Ding und kein anderes ist, so ist es auch durch seine Eigenschaften diejenige einfache und ausschliessende Einheit, wodurch es selbst Anderes von sich ausschliesst, und von anderen Dingen sich unterscheidet. —

§ 62.

b) Endlich aber kommt zur Wahrnehmung des Vorhandenen auch noch dieses. Da die Eigenschaften selbst diese bestimmten und andere ausschliessenden sind, und in ihrer Bestimmtheit und gegenseitigen Unterschiedenheit, ausserdem dass jede auch Eigenschaft dieses Dinges ist, sonst in keiner Berührung und Beziehung mit einander stehen, sondern vielmehr in dem, was jede ist, sich nur auf sich beziehen, so werden sie auch als solche Einzelne für sich besonders wahrgenommen. Hierbei findet sich aber, — und die Wahrnehmung würde ohne dieses Finden keine vollständige sein, — dass die Eigenschaften zwar in dem einen wahrgenommenen Dinge so vorhanden und zusammengefasst sind, dass sie aber eben so sehr auch nicht diesem Dinge allein, sondern anderen Dingen ebenfalls zukommen, mithin über das einzelne Ding auch hinausgehen, und von der Verbindung mit diesem Dinge sowol wie von der Verbindung unter einander auch frei sind, als nichtgebundene aber ein besonderes Bestehen für sich haben. Indem nämlich eine und dieselbe Eigenschaft auch an anderen Dingen und an diesen auch in anderer Verbindung oder in Verbindung mit anderen Eigenschaften wahrgenommen wird, so ist sie folglich an dieses Ding nicht gebunden, an das andere aber eben so wenig; die nämliche Eigenschaft aber in diesem Dinge steht zur nämlichen Eigenschaft in einem anderen Dinge in einer viel näheren Beziehung als zu jeder anderen von ihr verschiedenen in dem nämlichen Dinge, oder vielmehr ist sie, obgleich in verschiedenen Dingen, doch Ein-

und eben-Dasselbe, und diese Einheit und Gleichheit ihre Beziehung. (Das Süssse z. B. als solches ist in verschiedenen Dingen dasselbe, oder, bei vorhandenen Unterschieden der Süßigkeit, wenigstens sich näher verwandt als alles Andere; und auch aus diesen Unterschieden lässt sich wieder das ununterschiedene eine und reine Süsse, wie z. B. als Zuckerstoff, finden.) Hiermit aber stellen sich für die Wahrnehmung die aus verschiedenen Dingen zusammengefassten gleichen Eigenschaften als für-sich-bestehende freie Materien oder Substanzen (Stoffe) dar (das Süsse, Bittere, Sauere, Elektrische, Magnetische, Wärmestoff u. s. w.). —

§ 63.

Durch die Wahrnehmung und Unterscheidung aller dieser nacheinander aufgezählten Momente ist die Wahrnehmung des Vorhandenen überhaupt vollendet. Sollte hierbei etwas sich nicht richtig befinden, d. h. so befunden werden, dass es durchaus nicht so sein zu können scheint, so kann nach der Voraussetzung des wahrnehmenden Bewusstseins, für welches der Gegenstand selbst das ansichseiende Wahre ist, das nur in seiner Wahrheit genommen werden soll, das Unrichtige nicht in den Gegenstand fallen; der Fehler kann nur in dem wahrnehmenden Bewusstsein liegen, welches den Gegenstand, den es auffassen wollte wie er an sich oder in Wahrheit ist, dann nicht so aufgefasst zu haben scheint. Wenn aber dem Bewusstsein in dem Wahrgenommenen etwas als unrichtig, als ein solches, das sich notwendigerweise so nicht verhalten kann, auffällt, so wird es seinen Anstoss nicht an demjenigen nehmen, was sich durchaus als das Eine und Gleiche im Verlaufe der Wahrnehmung dargestellt hat; das Unrichtige wird vielmehr für das Bewusstsein dasjenige sein, was sich in der Wahrnehmung ungleich wird, die Uebereinstimmung mit sich verliert und sich widerspricht; denn das Wahre kann sich nicht selbst widersprechen. Hieran wird folglich das Bewusstsein auch den es leitenden Maassstab zur Prüfung der Richtigkeit seiner Wahrnehmung haben; dieses Kriterium der Wahrheit wird die Sichselbstgleichheit oder die Widerspruchslosigkeit sein.

§ 64.

Da nun für das wahrnehmende Bewusstsein der Gegenstand selbst nur das Wahre, folglich auch das Eine, Sichselbstgleiche, Widerspruchlose ist, so können, wenn an dem Dinge der Wahrnehmung sich Widersprüche finden, diese nicht in ihm selbst vorhanden sein: sie müssen vielmehr ausser das Ding d. h. in das wahrnehmende Ich fallen; dieses hat sie auf sich zu nehmen, und sein unrichtiges Verfahren darnach zu ändern und zu verbessern. Nun enthält aber der ganze Verlauf der Wahrnehmung und die darin unterschiedenen Momente in der That nichts als eine Reihe von Widersprüchen, welche eine nähere Betrachtung alsbald bemerklich machen und hervorheben, und die auch das wahrnehmende Bewusstsein, sobald sie ihm aufgezeigt werden, nicht läugnen wird. Widersprechend aber wird dasjenige genannt, was dieses und nicht-dieses oder sein Entgegengesetztes in einer Einheit wäre. Wenn daher diesem Bewusstsein Fragen, wie folgende, vorgelegt würden: Ob etwas Eins und auch Nicht-Eins, Einheit und Vielheit in Einem; ob Anderes von sich ausschliessend und von diesem Anderen zugleich durchdrungen, oder das Eine mit seinem ausgeschlossenen Anderen in einem und demselben Orte ungetrennt zugleich; oder Anderes ausschliessend und zugleich mit ihm in Gemeinschaft; ob etwas ein Fürsichbestehendes und auch Nicht-Fürsichbestehendes, ein Selbstständiges und Unselbstständiges zugleich sein könne u. s. w.: so würden diese Fragen ohne Zweifel nicht bloss verneint, sondern vielleicht auch behauptet werden, dass es so etwas Widersprechendes gar nicht geben könne. Allein gerade diese Widersprüche sind in der gemachten Wahrnehmung zu finden, wie die nähere Betrachtung ergibt. —

Anmerkung. Wenn Alles, worin sich ein Widerspruch nachweisen lässt, sofort entweder gar nichts, ein Nichtseiendes, oder wenigstens ein Unwahres wäre: so hätte die alte Skepsis, welche den Widerspruch überall aufzuzeigen bemüht war, und eben darum jeder dogmatischen Behauptung sich enthielt, und auf alles Fürwahrhalten und alle Erkenntnis von Wahrheit Verzicht leistete, längst über alle Philosophie ihrer Zeit sowol als aller Zukunft den Sieg davon getragen, und hinlänglich dafür gesorgt, dass keine gegen ihre Waffen und Angriffe sich halten könnte. Dieses scheinen diejenigen Philosophen unserer Zeit nicht zu bedenken, welche gegen den Widerspruch sich so spröde und zärtlich verhalten,

als ob er eigentlich gar nichts, am wenigsten etwas zum Wesen von irgend einem Gegenstande Gehöriges wäre, und daher auch da, wo sich ein Widerspruch ergibt, sogleich am Ende ihrer Weisheit und Wissenschaft stehen, oder auch beim Versuche, ihn zu umgehen und zu vermeiden, in allerlei Hypothesen verfallen. Alles, was solche Philosophie, insonderheit aller Dogmatismus des empirischen und gemeinen Bewusstseins, vorbringt, ist durch die alte Skepsis schon widerlegt, und jener kann nichts aufbringen, was gegen die Tropen derselben, vornämlich die fünf späteren, sich zu behaupten im Stande wäre. Die Widersprüche (insbesondere das allem Dogmatismus entgegengesetzte: *πασι λόγισι λόγος ἴσος ὁποῖοῦσθαι*) muss man daher dem Skepticismus zugeben, aber wenn man sie zugiebt, nicht wieder die neue Einseitigkeit begehen wollen, dass man sie bloss in das Subjekt verlegt. Der Fehler des Skepticismus bestand vielmehr darin, dass er nur bei dem Widerspruche und seinem negativen Resultate stehen blieb. Er vermag daher nichts gegen die (eigentliche) Philosophie, welche hierbei nicht stehen bleibt, sondern vielmehr in dem Widersprechenden selbst das Positive zu erkennen und festzuhalten weiss, und durch den Widerspruch hindurch zur Einheit und Wahrheit dringt (vgl. Anmerk. zu § 57): als wodurch überhaupt wirkliche Philosophie und Spekulation allein möglich wird. — Merkwürdig aber ist es wie die alte Skepsis, selbst in der Festhaltung des Widerspruches, wornach Alles nur Schein für sie war, doch ihrem Princip und Charakter, ja auf keine Weise dogmatisch zu sein, so treu blieb, dass sie die Erscheinung des Widerspruches ebenfalls nur als Schein behandelte, und gegen jede dogmatische Behauptung desselben sich verwahrte. Sextus Empiricus (P. H. I, c. 29) tadelt deshalb z. B. den Aenesidemus, dass dieser sagte, die skeptische Bildung oder Behandlungsweise (*ἀγωγή*); denn so wollte der Skepticismus sich lieber nennen als eine eigentliche philosophische Schule oder Sekte, *αἵρεσις*, vgl. Sext. l. I. c. 8) sei ein Weg zur herakliteischen Philosophie, weil der (den Skeptikern geltende) Schein des Widerspruches oder, wie dieser hier kurz und treffend bezeichnet wird, des Entgegengesetzten in Einem (*τὸ πάντως περὶ τὸ αὐτὸ γινώσθαι*) dem (von den Heraklitern behaupteten) Sein des Widerspruches (*τὸ πάντως περὶ τὸ αὐτὸ ἕρριζον*) vorhergehe; denn das Letztere, sagt Sextus, sei ein Dogma, die Erscheinung des Widersprechenden aber, an welche sich die Skeptiker hielten, sei eine blosser Thatsache (*πραγμα*), welche nicht bloss ihnen, sondern auch den anderen Philosophen und allen Menschen überhaupt eben so gut vorkäme; so dass, bei einer solchen Gemeinschaftlichkeit, die skeptische Philosophie um nichts mehr als jede andere, und als die gemeine Erfahrung selbst, eine Führerin zur herakliteischen Philosophie genannt werden könne. Solche Thatsachen des Bewusstseins aber waren für die Skeptiker keineswegs, wie heutzutage für manche Philosophen, denen wirklich Widersprechendes nicht widersprechend scheint, eine unlängbare Gewissheit und Wahrheit, sondern nur Thatsachen des Scheins. Und da sie zur Aeusserung über das Ungewisse, dass es ungewiss sei, sich gewisser Schlagwörter (*αἱ Σκεπτικαὶ φωναί*) bedienten, wie: Eins so wenig als das andere, Nichts zu bestimmen, Alles ist falsch (*οὐδὲν ὀρθόν, οὐδὲν βεβαίον* oder *ἔριζον, πάντα ἴσος ψευδῆ*) u. a. m.: diese ihnen aber von den Dogmatikern selbst als ein Dogma vorgeworfen wurden: so lehnten sie dieses damit ab, dass sie diese Bestimmungen, mit denen sie nichts bestimmen wollten, ebenfalls dem blossen Scheine und der gleichen Ungewissheit, wie alles Uebrige, unterwarfen, und von ihnen sagten, dass sie in ihrem Sinne und Inhalte sich selbst mit einschliessen. (Sext. l. I. c.

7.) — Noch feinere, aber darum auch wenig bedeutende, Unterschiede suchte die Skepsis zwischen sich und der akademischen Philosophie auf, mit welcher, insbesondere des Arkesilas Lehre, wie Sextus selbst bekennt (c. 33, § 232), sie der Sache nach übereinstimmte, und gegen welche sie auch nicht stritt. Vgl. die oben schon, Anmerk. zu § 12, angeführte Abhandlung in Schelling's und Hegel's Journ. d. Phil. B. I. St. 2. S. 22 ff. —

§ 65.

Zunächst betrifft dieses Widersprechende die entgegengesetzte Wahrnehmung, wornach das eine Mal die Vielheit und Unterschiedenheit der Eigenschaften das Erste und Vorherrschende der Betrachtung ausmacht: in welchem Falle das Ding nur ein Zusammen oder Medium der vielen, nicht aber eine reine, ausschliessende Einheit ist: das andere Mal aber das Ding, indem es dieses bestimmte, von anderen sich unterscheidende ist, als eine solche „Einheit“ wahrgenommen wird. Denn ist es wirklich ein fürsichseiendes und gediegenes Eins und durch seine Bestimmtheit Anderes ausschliessend, wie es sich zuerst als Eines giebt, und auf das Bestimmteste von anderen unterscheidet: so kann es nicht an ihm selbst eine auseinanderfallende und unterschiedene Vielheit von Eigenschaften sein; eben so wenig können diese dann auch eine über die Einzelheit des Dinges hinausgehende (auch anderen Dingen zukommende) Allgemeinheit sein, wodurch das Ding, statt sich von anderen Dingen zu unterscheiden, vielmehr in Gemeinschaft mit ihnen stünde. Ist aber das Gegenständliche der Wahrnehmung eine solche Gemeinschaft, so widerspricht dem die bestimmte Natur der Eigenschaft, wodurch sie, von anderen sich unterscheidend und daher auch die Gemeinschaft (Continuität) mit Anderem negierend, Anderes und das ihr Entgegengesetzte von sich und dem Dinge, dessen Eigenschaft sie ist, ausschliesst. Ist aber der Gegenstand hiernach wirklich wieder ein ausschliessendes Eins, einfache Einheit und einfaches Hier: wie kann er dann an ihm selbst auch ein Vielfaches und Getrenntes der Eigenschaften sein? Oder, wenn diese an ihm wahrgenommenen Eigenschaften mit dem Dinge in einer Einheit und in einem und demselben Hier sind, wie können sie sich unterscheiden, wie eine die andere ausschliessen? Ist aber jede Eigenschaft wirklich eine bestimmte für sich und damit

von den anderen sich unterscheidende, ohne dass sie jedoch das mit und neben ihr in demselben Dinge bestehende Sein anderer Eigenschaften berührt, vielmehr gleichgültig sich dagegen verhält: wie ist es dann möglich, dass sie sich gegenseitig durchdringen, und die eine ganz eben da ist, wo die andere auch ist? Bleibt man aber dabei stehen, dass die Eigenschaften, weil sie ja auch nicht an dieses Ding gebunden, in anderen Dingen eben so vorhanden, und auch für sich allein unterschieden werden, für sich bestehende Allgemeinheiten sind: so ist das Ding auch nicht ein ausschliessendes für sich bestehendes Eins, sondern nur ein gemeinschaftliches Zusammen, ein allgemeines Medium der Eigenschaften, höchstens eine sie umschliessende Oberfläche, und die Eigenschaften sind dann vielmehr Materien. —

§ 66.

Oder in dieser letzteren Beziehung die Eigenschaften sowohl für sich als in ihrem Verhältnis zu einander und zu ihrem Dinge noch näher betrachtet, so zeigte sich, dass jede Eigenschaft, wie sie einzeln für sich wahrgenommen wird, auch ein Einzelnes für sich ist, das in keiner Beziehung steht weder zu den anderen Eigenschaften noch zu Anderem überhaupt, und in seiner blossen Beziehung auf sich dagegen vielmehr sich gleichgültig verhält. Diese Eigenschaft, welche es sei, z. B. des bestimmten Geschmackes, der bestimmten Gestalt oder Farbe, der Schwere u. s. w., gehen die anderen Eigenschaften nichts an; sie ist und besteht, ob die anderen sind oder nicht; sie könnten auch andere oder anders beschaffene, selbst die entgegengesetzten, sein, auch dagegen ist sie für sich gleichgültig. Allein, wenn sie wirklich ein so gleichgültiges sich nur auf sich beziehendes Sein wäre, so würde sie weder als eine bestimmte — sich von anderen unterscheiden, noch auch überhaupt mehr Eigenschaft sein. Denn was als ein Bestimmtes sich unterscheidet, hat seinen Unterschied nur dadurch, dass es das Andere nicht ist, es an sich negiert und von sich ausschliesst, und steht eben dadurch in bestimmter (negativer) Beziehung auf dieses Andere. Eigenschaft aber ist sie nur dadurch, dass sie, indem sie nicht für sich besteht, sondern ihr Bestehen am Dinge hat, doch als reine Allgemeinheit mit dem

Dinge als ausschliessendem Eins zusammengeschlossen ist, und durch ihre Bestimmtheit, durch welche sie die ihr entgegengesetzte vom Dinge selbst ausschliesst, dieses erst zum ausschliessenden Eins, d. h. zum Dinge macht.

§ 67.

Das für sich einzeln Wahrgenommene muss also vielmehr bestimmt werden als Eigenschaft; ist es aber dieses, so steht es auch durch das Medium des Dinges, dem es angehört, mit den anderen Eigenschaften desselben in Beziehung und Berührung, und ist mit diesen, wie mit dem Dinge selbst, in einer untrennbaren Einheit enthalten. Sie ist aber bestimmte Eigenschaft, d. h. sie ist weder ihre entgegengesetzte, welche sie vom Dinge, wie von sich ausschliesst, noch ist sie auch was die anderen sind, die ihrerseits ebenfalls bestimmte Eigenschaften sind. Was sie aber nicht ist, was sie negiert und wovon sie sich unterscheidet, um für sich die bestimmte Eigenschaft zu sein, welche sie ist, das schliesst sie auch von sich und von der Einheit mit sich in ihrem Eins und in ihrem Hier aus; folglich können auch nicht zwei, noch mehrere verschiedene Eigenschaften in einem und demselben Eins oder Hier zusammen und zugleich sein, sondern jede ist nur „für sich“ was sie ist. Dann ist aber die Eigenschaft auch eben so wenig in Einer Einheit und Allgemeinheit mit dem Dinge, was gerade das Ding zum Dinge macht. Das Ding ist vielmehr als solches aufgelöst: es ist keine Einheit und kein Eins mehr, sondern ein blosses Zusammen, eine äussere Sammlung von vereinzelt sinnlichen Materien; die Eigenschaft ist aber dann eben so wenig auch mehr Eigenschaft, sondern vielmehr eine Materie, ein wahrgenommenes sinnliches Sein, welches „nur dieses“ ist. —

Anmerkung. Es ist wol vorgekommen, nämlich bei solcher Philosophie, welche es bloss mit dem Vorstellen zu thun hat, dass man an dem Dinge und in seinem Verhältnisse zu den Eigenschaften und dieser unter einander nichts Widersprechendes fand, und zwar darum, weil es gar keine Schwierigkeit habe, das Ding wie es ist sich vorzustellen. Wäre Vorstellen schon Denken, müsste man dieser Philosophie Glück wünschen, dass sie das Widersprechende zu denken vermag. So aber hat sie es in der Vorstellung, ohne es zu wissen, oder ohne es für ein Widersprechendes zu halten. Solche Philosophie meint, wenn sie nur etwas sich vorstellen könne, dann habe sie schon die Wahrheit, und Alles sei im Richtigkeit: —

die Wahrheit ist aber nur sie das Vorhandene; — wenn man nun nur gewiss sein könne, dieses wirklich, wie es ist, durch die Anschauung in die Vorstellung überzusetzen, dann sei auch das Subjekt der Wahrheit versichert: wenn dem Vorstellen nur nicht zugemutet werde, das Ding etwa weiss und schwarz in einer Einheit (wo es wenigstens grau sein könnte) oder süß und bitter zugleich (wie doch z. B. Honig geschmeckt wird) sich vorzustellen, so habe, weil das Ding selbst verschiedene Eigenschaften in sich vereinigt, auch das Vorstellen davon gar keine Schwierigkeit. — Herbart, der als ein schärferer Denker eben so wenig in der gemeinen Realität das wahre Reale findet, als mit dem gemeinen Idealismus, welcher bei seiner Verwandlung der Dinge in blosse Erscheinungen das zu Erklärende noch eben so unerklärt lässt als zuvor, etwas zu schaffen hat, und der als Denker auch sonst in mancher treffenden Beurteilung anderer Philosophie und Unphilosophie und in der Aufdeckung ihrer Schwächen und Gebrechen auf eine beachtungswürdige Weise sich beurkundet, hat, wie in anderen Gegenständen, als in der Veränderung, in der Bewegung, im Ich selbst, so auch im Dinge den Widerspruch gefunden und anerkannt, und denselben (s. dessen Einleit. in die Philosophie, §§ 97 und 101) vornehmlich von der Seite der der Einheit des Dinges entgegengesetzten Mehrheit der Merkmale oder Eigenschaften gehörig entwickelt. Das Ding selbst wird dabei noch als der unbekante Besitzer der mehreren Eigenschaften, oder das eigentliche Was desselben als ein Unerkennbares behandelt. Wir vermissen dabei die Bemerkung oder besondere Hervorhebung desjenigen Widerspruchs, der in dem ungetrennten Zusammen- und Zugleichsein der verschiedenen Eigenschaften in einem und demselben Orte oder Hier, wie es im Texte genannt wurde, enthalten ist, und der bekanntlich zur Erfindung der an sich schlechten und auch unerwiesenen Hypothese von der Porosität der Körper Veranlassung gab. Da Herbart zwar von einer Nötigung, das Ding als eine Gruppe oder Komplexion seiner Eigenschaften zu denken, spricht, die sinnliche Wahrnehmung eines Bandes aber, durch welches sie zusammengehalten werden, läugnet: so wäre gerade die genannte örtliche oder räumliche Einheit geeignet gewesen, ihm auch die sinnliche Wahrnehmbarkeit eines solchen Bandes bemerklich zu machen, wenn er nicht etwa die Differenz der sinnlichen Erfahrung, welche mit verschiedenen Sinnen an einem und demselben Dinge gemacht wird, auch wirklich als Differenz will gänzlich auseinanderfallen lassen, und demnach die Erkenntnis, welche Andere geradezu als sinnliche Gewissheit oder als eine Tatsache des Bewusstseins nehmen würden, dass z. B. dasjenige, was weiss gesehen wird, nicht bloss Ein-und-eben-dasselbe sondern auch in einem und eben-demselben Orte sei, was und wo es süß geschmeckt, oder so und so gefühlt wird, — der sinnlichen Wahrnehmung als etwas durch sie schon Gegebenes noch etwa streitig zu machen gedenkt. Ausser dieser Einheit im Orte und im Zusammenhang (*κατὰ τὸ συνεχές*) zeigt sich aber die Einheit des Dinges, auch für die sinnliche Wahrnehmung, nach der Quantität (*κατὰ τὴν ποσότητα*) und nach der Bewegung (*κατὰ τὴν κίνησιν* i. q. v. *ὡς ἡ κίνησις οὐκ ἔστι ἀπὸ αὐτοῦ*, Arist. Metaph. V, 6); und die Verschiedenheit und hiernit der Grund des Widerspruchs trifft, um in aristotelischen Bestimmungen fortzufahren (ibid. 4), nur die Qualität (*τὸ ποῖόν*). Wenn nun aber Herbart (Anmerk. zu § 101) ferner bemerkt: „Es scheint, dass niemand näher dabei gewesen ist, diesen etwas versteckt liegenden(?) Widerspruch zu finden, als Aristoteles,“ indem dies nämlich „aus mehreren dunkelen, wahrscheinlich sehr verdorbenen, oder auch nachlässig geschriebenen Stellen dieses Auctors, z. B. Metaph.

VII, c. 1—7 u. 13'' ziemlich nahe hervorgehe: so wird dieses erstens hoffentlich nicht so zu verstehen sein, als ob sonst niemand den Widerspruch im Dinge entdeckt hätte. Zweitens aber scheint uns gar nicht zweifelhaft, dass Aristoteles, der nicht bloss dieses oder jenes Entgegengesetzte, wie frühere Physiker, sondern den Gegensatz und Widerspruch überhaupt zu einem Princip der natürlichen Dinge und aller Bewegung und Veränderung machte: der ferner bei allem Unterschiede der Materie oder des Substrats und der Form (τὸ εἶδος), und der Form selbst wieder innerhalb ihrer verschiedenen Bestimmtheiten, das Ding doch als eine Substanz festhielt, und der noch ganz andere Widersprüche aufgelöst und Gegensätze zur Einheit gebracht: kurz vorher aber (I. V. περὶ τῶν πρῶτων ἀρχῶν ἐπιπέδου), wie die verschiedenen Weisen der Einheit, der Identität u. s. w. so auch des Gegensatzes und Widerspruches, wie überall, mit einer Fülle von Bestimmungen, Unterschieden und Beispielen aufgezählt hat, — dass Aristoteles mithin auch bei diesem, noch auf ziemlich niederer Stufe stehenden Widerspruche etwas mehr als nur sehr nahe gewesen sei, da er die Sache nicht bloss in diesen Kapiteln, sondern auch in den folgenden Kapiteln und Büchern und überall hat. Wenn er in den angegebenen an manchen Stellen der vermeintlichen Entdeckung dieses Widerspruches so nahe ist, dass man nur hinzusetzen braucht: Das ist ja — oder So ist das Ding ja ein Widerspruch; gleichwol aber das Aussprechen dieses Fundes Anderen überlässt: so rührt dieses wol daher, dass Aristoteles hier schon weiter über den Widerspruch schon hinaus ist (nämlich der höheren Sache nach) und indem er, neben vielen trefflichen spekulativen und idealistischen Bestimmungen, (z. B. c. 7 über die auch dem Entgegengesetzten zu Grunde liegende Einheit: καὶ γὰρ τῶν ἐνοστίων πρώτων τῶν τὸ οὐτὸ εἶδος, und über die immaterielle Substanz als das Wesen an sich: λέγει οὐσίαν ἕνεκα διὰ τὸ τὸ ἴδιον εἶδος) die unwesentliche Beschaffenheit (κατὰ συμβεβηκός) vom Wesen der Substanz ganz ausscheidet, die wesentliche aber in die Einheit ihres Wesens und Begriffes aufnimmt und hereinzieht, vielmehr damit sich beschäftigt zeigt, den Widerspruch überall so zu sagen gar nicht ausbrechen zu lassen, und ihn nach Herbart's Ausdruck selbst schon durch das Denken verbessert. Dies geschieht nun vornehmlich noch in den folgenden, an wichtigem Inhalt reichen Kapiteln, besonders c. 10 und 11 und anderen mehr, in denen Aristoteles die Form oder Art (τὸ εἶδος) als die wahre substantielle Wesenheit (οὐσία) und als das eigentliche Anundfürsichseiende (τὸ τί ἦν εἶναι, οὐτὸ κατ' αὐτὸ) der Dinge darzustellen sich bemüht, wobei ihm die blosse Materie und die verschiedene, veränderliche und vergängliche Materielle Beschaffenheit gar sehr zum Unwerte herabsinkt. Es ist hier nicht der Ort, die ganze Lehre des Aristoteles auseinanderzusetzen, wozu eine besondere Abhandlung erforderlich wäre, sondern nur zu zeigen, dass er den fraglichen Widerspruch recht gut gekannt habe; da ohnehin die angeführten Kapitel, in denen es A. mehr mit den in den Begriff der οὐσία hereinfließenden allgemeinen Bestimmungen und deren Vereinigung und Vermittlung zu thun hat, (wohin auch die c. 13 angefangene, aber erst mit c. 16 zu Ende gehende Untersuchung über das (nur abstract von ihm gefasste) Allgemeine, τὸ καθόλου, und die ganze Polemik gegen die platonischen Ideen gehört, ohne dass darum des A. eigene Bestimmungen weniger den Charakter der Idealität und reinen Spekulation an sich trügen) — nicht einmal die eigentliche Quelle für dasjenige sind, worauf es hier ankommt. Zwar findet sich, nach kurzer Berührung in c. 11, gleich zu Anfang von c. 12, wo A. sagt, dass er hiermit die Lehre seiner Analytik von

der Definition und Einteilung ergänze, schon die ganze Sache, denn die Schwierigkeit (*σπειρα*), von welcher da die Rede ist, wie doch ein seinem Begriffe nach zu definierendes Wesen, an welchem Verschiedenes sich unterscheiden lässt, Eins sei und nicht Vieles (*ὅτι τοῦτο ἑστίν ἄλλ' ὄχι πάντα*), ist doch wol nichts Anderes als der Widerspruch. Und weiter unten, wo die Frage wiederholt wird, heisst es, das verschiedene Viele sei doch wol darum noch nicht Eins, weil es in dem Einen sich befinde (*ὅτι γὰρ ἔστι συναρμύζου*, denn so könnte aus Allein Eins werden. Allein da A. hier zunächst nur die Verschiedenheit der Arten im Verhältnis zur Einheit der Gattung vor Augen hat, und die Auflösung auf die richtige Unterordnung, Einteilung und Unterabteilung nach der Lehre der Logik, die durch und nach Aristoteles die gewöhnliche und allgemeine geworden ist, klanglaut so kann man meinen, dass hierin das Gemeinte noch nicht enthalten sei; und allerdings ist die Einheit der Gattung und die Einheit des Individuums selbst, welches seine Gattung und Art in sich hat, eine viel höhere, als die des blossen Dinges. Eben so ist auch, c. 14., in der gegen die Ideen und gegen diejenigen, welche die Art aus der Gattung und aus den Unterschieden bestehen lassen, gerichteten Untersuchung über das Allgemeine der Widerspruch zwischen der in Einem (z. B. dem Tier) zugleich vorhandene Einheit und bestimmten Art und Beschaffenheit ganz klar ausgesprochen, (in der Stelle, wo es heisst: *ἀλλοιωτοῦ τοῦ συγκείμενου τίνοςται γὰρ ἡμὲν ὑπερβαίνει ἄλλα, οὐκ ἔστιν ἕνα, ὅτι καὶ τὰδὲ τὰυτὰ ἕνα*) und A. verwirft hier die Erklärung durch Zusammensetzung, Verknüpfung oder Mischung als unstatthaft. Und solcher Stellen wären noch viele anzuführen. Was aber näher den Widerspruch unseres Gegenstandes angeht, das findet sich von A. schon berührt c. 13. a. E., wo er bei der Behauptung, dass, wenn die Substanz (*ὄντα*), als Selbstständigkeit nämlich, Eins ist, sie nicht aus anderen, in ihr enthaltenen Substanzen bestehen könne, (und zwar in dem Sinne des demokratischen Satzes, dass aus Zwei unmöglich Eins oder aus Eins Zwei werden könne,) auch auf das ähnliche Verhältnis bei der Zahl zu sprechen kommt, insofern nämlich jede Zahl selbst als eine Einheit der in ihr enthaltenen arithmetischen Eins, als eine *συνθετικὴ μονάδα* nach Einigen, zu betrachten ist; denn entweder sei die Zwei (*ὁ δύο*) keine Einheit, oder die Eins (*μονάς*) nicht in ihr mit wahrer Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*); — ferner am Schlusse des 7ten Buches, und dann im ganzen 8ten Buche, in welchem A. von den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren und materiellen Dingen und ihrer Auffassung und Definition handelt, und sogleich in den beiden ersten Kapiteln mit gewohnter Genauigkeit und Sorgfalt eine Aufzählung derselben nach allen Unterschieden und Kategorien, auch nach dem Sein durch blosse Zusammensetzung oder Mischung, liefert, aber auch an mehreren Stellen das Unreine, Ungleiche, Bedingte und Widersprechende ihrer vergänglichlichen materiellen Natur, in Vergleichung mit den wahren, nicht durch ein Anderes ausser ihnen bedingten, ihr Sein und ihre Einheit unmittelbar (*εὐθεῶς*) an ihnen selbst habenden, selbstständigen Wesenheiten, deren Namen einige Dinge vielleicht gar nicht, oder nur als ein Analogon derselben (c. 2, u. c. 3., i. d. M.) verdienen, nicht undeutlich, besonders noch im letzten Kapitel, zu erkennen giebt. Da nun der herbartische Widerspruch im Dinge, dessen Entdeckung A. am nächsten gewesen sein soll, sich auf die blosse Vielheit der Merkmale oder Eigenschaften gegen die Einheit des Dinges beschränkt, — eine Abstraktion, deren Dürftigkeit für sich, so sehr sie bei A. a. a. O. fast auf jeder Seite vorkommt, doch gegen die innere Reichhaltigkeit und Lebendigkeit

der sonst von ihm auf die Dinge angewandten Begriffbestimmungen von Möglichkeit und Wirksamkeit oder Thätigkeit, Substanz, Form und Materie u. s. w. ohnehin zurücksteht, — und da hierbei ferner jede der im Dinge enthaltenen Eigenschaften nur wie eine numerische Eins zählt: so ist dieses durchaus nichts Anderes, als was A. über die Zahl in Vergleichung mit der Definition (*ὁρισμός*; und *λόγος*) sagt, wovon eine Hauptstelle VIII. c. 3 g. E. zu finden ist, in welcher es unter Anderem heisst: *καὶ τὸν ὁρισμὸν δεῖ εἶναι τὸ ἢ εἶς, ὡς οὐ δύναται λέγειν πᾶσι εἶς, εἴπερ ἔστιν εἶς· ἢ γὰρ οὐ ἔστιν ἄλλ' οὐκ ἄρα, ἢ εἴπερ ἔστι, λεπτὸν τὸ τὸ πρῶτον εἶναι πολλόν, καὶ ἢ ἁπλοῦς εἶς ἔστιν... τὸν δὲ τὸν γὰρ ἰσχυρὸν, καὶ ἢ οὐσία ἐν οὐσίᾳ, ἄλλ' οὐχ ὡς λέγουσι τοῖς οὐκ ἔστιν τις οὐσία ἢ στοιχεῖον, ἀλλ' ἐντελεχίαν, καὶ ῥῆσις τις ἐκείνη. κ. τ. λ.* Eben dasselbe kommt auch wieder c. 6. vor, wo die gleich Eingangs erwähnte Schwierigkeit wegen des Widerspruches und der doch zur Sache wie zur Definition erforderlichen Einheit nochmals dargelegt, und gegen Andere, welche sie nicht zu lösen wissen, auf echt aristotelische Weise durch den Unterschied von Materie und Form (*μορφή*), Möglichkeit und Wirksamkeit (*ἐνέργεια*) so beseitigt wird, dass — *ὅταν ὑπάρῃ ἀξίον ἢ εἶναι τὸ ζήτημα*. Wenn nämlich hierbei auch die in Eins zusammenfallenden Bestimmungen eine neue Vielheit bilden, so sind es doch solche, welche sich sehr wol zusammen vertragen und der Sache nach eine Einheit ausmachen im Begriffe, in den *λόγος ἐνοποιῶς* (c. 6 a. E.). Eben so sind auch in den angeführten Stellen und in mehreren anderen (wie VII, 13 a. E.: *ἀσύμμετον ἂν εἴη οὐσία πάντα*, desgl. VII, 17: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἐκ τῶν ἀσύμμετων οὐκ ἔστιν εἶναι τὸ πᾶν, ἀλλὰ μέρησιν τῶν δὲ ἢ πολλὰ, κ. τ. λ.*) die in unserer dialektischen Entwicklung des Wahrnehmens als die beiden Extreme der Abstraktion einander entgegengesetzten Bestimmungen des Dinges als Eins und des blossen Zusammen, was A. einen Haufen, *συρῆς*, nennt, ganz klar ausgesprochen zu finden. Das von A. aber (VII, 17) zur Vergleichung gewählte Beispiel der Sylbe liefert ganz eben so wie Herbart auf die Frage: Was ist das Ding? mit der Summe der Eigenschaften durch a, b, c, antwortet, ebenfalls die Auseinanderlegung der Sylbe in ihre Bestandteile, die Elemente oder Buchstaben, jedoch mit der Bemerkung, dass die Sylbe selbst nicht die Buchstaben, noch b und a das Nämliche (folglich verschieden) seien, eben so wenig als Fleisch Feuer und Erde, — wenn diese Urstoffe nämlich als seine Bestandteile angenommen werden. Die bindende und etwas als Eins darstellende Einheit aber, in welcher die Bestandteile nicht bleiben was sie ausser ihr sind, und welche von uns später eine negative Einheit genannt wird, ist bei A. die Thätigkeit oder Wirksamkeit, *ἐνέργεια*, und in höheren Sinne Entelechie. Auch die Frage nach dem unbekanntem Was des Dinges, im Unterschiede von seiner äusseren, wahrnehmbaren Beschaffenheit, bleibt von A. nicht unberührt. Indem er nämlich (VIII, 3 i. d. M.) auf das noch Ungewisse, ob die Substanzen der vergänglichlichen Dinge auch etwas Fürsichseiendes (*ἑαυτοῦ*) — ein Ding an sich) seien, zu reden kommt, und dabei bemerkt, dass man die Natur selbst wol allein als die wahre Substanz in den vergänglichlichen natürlichen Dingen annehmen möchte, setzt er hinzu, dass jedoch solchen Ungebildeten, wie den Antisthenianern, bei der Schwierigkeit, die sie sich machten, hier etwas zu Statten kommt, wenn sie sagen, dass „das Was“ des Dinges sich nicht bestimmen lasse, (doch nur aus dem Grunde, weil das Bestimmen eine weitschichtige Sache sei, *λόγος μακρὸς*), sondern nur „die Beschaffenheit“ desselben auch wirklich nachgewiesen werden könne. —

Nach Allem mag nun zwar und muss wol noch gezweltelt werden, ob über den Gegensatz und Widerspruch und über die ganze Logik und Metaphysik bei Aristoteles schon ein so ausgebildetes Bewusstsein vorhanden war, wie es z. B. bei dem Aristoteles unserer Zeit, d. h. bei Hegel, zu finden ist. A. wollte so wenig wie Herbart und andere Philosophen überhaupt die erkannten Widersprüche als absolute Wahrheiten stehen lassen. Allein dass er bei seinen „ontologischen“ Versuchen, die durchaus nicht als unnütze Subtilitäten verachtet werden dürfen,“ wie Herbart weiter sagt, „glaubt H. im Ernst es weiter als A., oder auch nur so weit gebracht zu haben?“ „treilich wenig angelegt war, die Widersprüche zu erkennen, die darin verborgen liegen,“ wie schon „die naive Frage“ an die Eleaten *ἂν τε ἄλλο τι ἐστὶν ἢ τὸ αἶμα, ἢ τὸ σῆμα, ἢ τὸ σῆμα ἢ τὸ αἶμα;* (Phys. I 4, wol 3) zeigen soll, das können wir nicht umhin für eine Behauptung zu halten, welche nicht bloss durch das Bisherige, sondern fest auf jeder Seite in den philosophischen Schriften des A. und bei jeder spekulativen Untersuchung desselben widerlegt wird, und die ohne genaue und vollständige Kenntnis seiner Philosophie und philosophischen Methode am wenigsten gegen diesen Philosophen aufgestellt werden sollte, der gerade seine Hauptstärke darin hatte, jeden Gegenstand für sich auf das umsichtigste nach allen Seiten hin aufzufassen, das konkrete Einzelne zu analysieren und in seiner Bestimmtheit zu begreifen, und der in und nach einer Zeit lebte, in welcher seit den Eleaten die Beschäftigung mit dem überall aufgetriebenen Widersprüche nicht bloss in den Schulen der Philosophen zu Hause, sondern durch die Sophisten und Eristiker sogar in die allgemeine Bildung übergegangen war. A., der daher vielmehr auch hier, wie überall, verfuhr, d. h. den Gegensatz und Widerspruch an und für sich betrachtete und wissenschaftlich behandelte, indem er vier Formen oder Kategorien des Entgegengesetzten unterschied (vgl. noch M. X. 3), sah sich in seinen tieferen Spekulationen überall und über die eigene abstrakte Theorie seiner Logik hinaus genötigt, von Einem-und-eben-demselben die entgegengesetzten Bestimmungen mit gleichem Werte selbst auszusprechen. Wie hätte er auch in seiner Physik und Metaphysik und sonst die tiefen Blicke thun können, die noch Wenige ihm nachgethan, oder auch nur verstanden haben? — Da nun auch, was A. über die Bewegung und Veränderung sagt (Phys. III—VIII), zu dem Tiefsten gehört, was je darüber gesagt worden, so wird auch die Frage an die Eleaten, zunächst an die etwas plumpe (*σοφιστικός*) Lehre des Melissus, wol keine naive zu nennen sein, dergleichen A. wol überhaupt nicht that. Nachdem er schon Phys. I. 2, a. E. das von der monadischen Auffassung des Einen herrührende Missverständnis, als ob Eines nicht auch Vieles sein könne, gerügt hat, fügt er ja seinen Fragen, selbst im Vorbeigehen, treffende Gründe bei. „Das Eine warum als solches unbeweglich?“ Die Bewegung in sich hebt ja die Einheit des Ganzen nicht auf. „Warum unveränderlich?“ Allein dadurch, dass das Eine einer Art oder Form nach (*εἶδος*) bestimmt wird (und die Eleaten hatten eine Reihe von Prädikaten, welche sie von ihrem unbewegten und abstrakten Einen aussagten), ist es ja schon ein Anderes, ein Entgegengesetztes, (dieses schon als blosses Eins, das es nicht giebt ohne das Viele,) hat mithin das Princip der Veränderung schon an ihm selbst, und ist als Eines auch Vieles. Denn dieses möchte wol der Sinn des A. sein, der es an den Eleaten rügt, dass sie, bei der hartnäckigen unverrückten Festhaltung ihrer starren Abstraktion des Einen, die Unterschiede, die sie selbst gemacht hatten,

nicht sahen, und die Gedanken, die sie schon hatten, nicht zusammenzubringen wussten (*συνεζωίζω*). — „Allein dieses,“ setzt A. bei einem solchen Unterschiebe, den er dem Parmenides nachweist, dessen Lehre er auch im Folgenden tief und gründlich untersucht) hinzu, „hat Parmenides freilich noch nicht eingesehen.“ — Wer war nun der Grössere, derjenige, der das starre und unbewegte Eine, das eben darum schon der härteste Widerspruch ist, eigensinnig festhält, oder derjenige, der dieses Starre durch das Denken flüssig macht, und damit vom Widerspruche befreit? — Indem wir dem Aristoteles diese, wenn auch für eine Anmerkung etwas lange, Rechtfertigung und Aufklärung schuldig zu sein glaubten, geht daraus von selbst seine Wichtigkeit für die Philosophie wie der Wunsch, den wir mit Herbart teilen, hervor, dass seine Werke die verdiente Bemühung und eine fleissige Bearbeitung finden mögen, wenn auch nicht gerade aus dem Grunde der etwas befangenen Ansicht, um der Wirkung des Platon und Spinoza in der heutigen Philosophie ein doch nötiges Gegengewicht zu geben, sondern damit überhaupt ein gründliches Studium der Philosophie wieder allgemeiner geweckt und gefördert werde. Wenn aber die Bemühung der Philologen uns den Text des A. durch Reinigung und Erläuterung erst lesbar machen soll, so möchten wir von denjenigen Schriftstellern des Altertums, deren Ausgaben schon zu Dutzenden vorhanden sind, eher ein neues Dutzend erwarten dürfen, als eine vollständige Bearbeitung des A. Denn ohne Philosophie wird die Philologie allein hier wenig helfen, und dieselbe kann umgekehrt die Erläuterung vielmehr erst von den Philosophen erwarten. Des Unlesbaren ist aber auch nicht so ausserordentlich viel, dass ein Philosoph nicht auch jetzt den A. sollte ergründen können. —

§ 68.

In diesem Kreislaufe von Widersprüchen, in welchem die Dialektik des Wahrnehmens sich bewegt, ist von dem Dinge sowol als von der Eigenschaft wiederholt das Entgegengesetzte ausgesagt worden. Mit dem Resultate aber, bei welchem sie zuletzt ankam, dem sinnlichen Sein, welches „nur dieses“ ist, wäre das Wahrnehmen zugleich, wie aus dem Wahren, so auch aus dem Wahrnehmen herausgekommen, und auf seine vorige Stufe, die blosse sinnliche Gewissheit, zurückgefallen: das Bewusstsein hätte daher den ganzen Kreislauf von vorne zu beginnen. Ehe wir es aber in seinem Benehmen hierbei und in seiner ferneren Erfahrung weiter betrachten, ist es angemessen, hier für uns zuvor auf das wahrnehmende Bewusstsein und seinen Gegenstand zu reflektieren. Als Resultat der Dialektik des sinnlichen Bewusstseins hat sich ein Allgemeines ergeben: dieses Allgemeine ist Princip der Wahrnehmung überhaupt, und das Wesentliche für uns. Als ein solches, als ein sinnliches Allgemeines, hat sich auch der Gegenstand dargestellt, der das

Wesentliche für das wahrnehmende Bewusstsein ausmacht, während es sich selbst als das Unwesentliche bei der Sache ansieht, indem es nur den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen will. Allein das wahrnehmende Ich ist ebendasselbe Allgemeine, wie sich oben (§ 52) ergeben hat, und das Wahrnehmen als Bewusstsein und der Gegenstand des Wahrnehmens sind daher dem Wesen nach nicht verschieden. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, dass jenes dasselbe Allgemeine ist als Bewegung des Aufzeigens und Auseinanderlegens, dieser dasselbe als ein Einfaches; jenes die successive Darlegung desselben in der Entfaltung und Unterscheidung seiner Momente, dieser der zur Einheit zusammengefasste Inbegriff der nämlichen Momente. Das wahrnehmende Bewusstsein erfährt hiernach nur was es selbst ist. —

§ 69.

Wir finden für's erste das Bewusstsein bestimmt durch seinen Gegenstand. Aber umgekehrt ist ihm Gegenstand dasjenige, als was es selbst bestimmt ist; nur als wahrnehmendes hat es den Gegenstand so, wie er betrachtet worden, so dass auch hier nur beides, Bewusstsein und Gegenstand zusammengenommen, den wahren ganzen Gegenstand für uns ausmacht (§ 23). Reflektieren wir nun auf den im Bewusstsein vorhandenen Inhalt von Wissen, den es von seinem so-bestimmten Gegenstande hat, oder fragen wir was es denn weiss, indem es seinen Gegenstand so weiss, so ist dieser Inhalt in seiner Bestimmtheit aufgefasst nichts Anderes als das angegebene Allgemeine, welches jedoch von dieser Seite und in seiner bestimmten Erscheinung für dieses Bewusstsein noch näher zu betrachten ist.

§ 70.

Das Wahrnehmen hat es mit etwas zu thun, was es ein Ding nennt. Allein „Ding“ ist etwas völlig Allgemeines, was als solches gar kein (äusseres) Dasein hat. Denn ein Ding ist Alles, und darin, dass etwas ein Ding ist, keines vom anderen verschieden. Was Dasein hat ist nur dieses und jenes, ein Einzelnes und Bestimmtes. Wenn auch „ein“ Ding, d. h. etwas was man so nennt, aufgezeigt wird, so kann doch „das“ Ding auf

keine Weise aufgezeigt werden. Das Ding also, von welchem das Wahrnehmen spricht, ist nur als eigenes Produkt des Bewusstseins, als Abstraktion, als allgemeine Vorstellung, oder als ein Gedachtes, ein Verstandesbegriff, auch nur im Bewusstsein vorhanden. Womit es die Wahrnehmung zunächst (d. h. in der sinnlichen Erfahrung) zu thun hat, das ist bloss ein Etwas, ein Seiendes, welches für verschiedene Sinne sich auf verschiedene Weise darstellt oder verschiedene Bestimmtheiten an ihm wahrnehmen lässt, für das Gesicht z. B. Farbe und Gestalt, für das Gehör Ton oder Klang, für den Geschmack Sauerer, Bitteres u. s. w. Dass diese Bestimmtheiten Eigenschaften genannt werden, ist eben so wie das Ding selbst wieder etwas völlig Allgemeines, so nicht Vorhandenes. Weder „die“ Eigenschaft, was eine reine Allgemeinheit ist, noch auch die besonderen Eigenschaften können wirklich aufgezeigt werden. Das wirklich oder unmittelbar Vorhandene ist nur das völlig einzelne Sinnlich-Empfundene, „nur dieses“, ein Gemeintes, Unsagbares, was jedoch mit dem Namen eines Allgemeinen bezeichnet wird. Sagt daher das Wahrnehmen z. B.: das Salz ist bitter oder sauer, das Laub ist grün, oder auch, Eigenschaft des Salzes ist das Bittere, des Laubes die grüne Farbe, so begeht es unmittelbar eine Unwahrheit für die sinnliche Gewissheit, weil nicht das Bittere, das Grüne überhaupt, sondern nur dieses bestimmte Salzbittere, Laubgrüne vorhanden ist, oder noch bestimmter nur dasjenige, welches eben sinnlich empfunden wird. Und auch dieses ist für das Subjekt nur in seiner besonderen sinnlichen Bestimmtheit vorhanden, das Bittere nicht für den Sehenden, das Grüne nicht für den Schmeckenden, — wie sich dieses Alles schon bei der Abhandlung der sinnlichen Gewissheit ergeben hat. Wird aber unter der angegebenen Eigenschaft vom wahrnehmenden Bewusstsein mehr als das unmittelbare Sinnlich-Vorhandene, z. B. Bitterkeit überhaupt, verstanden, so hat es damit auch das Einzelne unter ein Allgemeines aufgenommen, welches als solches weder gefunden noch empfunden, noch sinnlich wahrgenommen (wiewol in seiner Wahrheit genommen) wird. — Indem also das Wahrnehmen von Ding und Eigenschaften spricht, sind dieses reine Allgemeinheiten, die auch rein in das Bewusstsein

selbst fallen, und die es, statt sie ausser ihm vorzufinden, vielmehr zum Wahrnehmen schon mitbringt, und darum mitbringt, weil es als wahrnehmendes selbst schon ein Allgemeines zu sein bestimmt ist. —

§ 71.

Da das wahrnehmende Bewusstsein sonach, statt mit einem sinnlichen Stoffe, eigentlich vielmehr nur bei Gelegenheit dieses sinnlichen Stoffes es mit seinen eigenen Bestimmtheiten zu thun hat, welche es nur aus seinem Gegenstande in objektiver Form heraus wahrnimmt: hierbei aber die Erfahrung macht, dass das Ding der Wahrnehmung sich ihm in ein Ding der Täuschung verkehrt: so wird für uns auch theils jener Inhalt des Wissens seinem bestimmten Gehalte nach sich erkennen (vgl. § 30), theils das Gegebene des Gegenstandes sich damit vergleichen, theils hiermit auch der Grund auffinden lassen, warum das Ding seine Wahrnehmung täuscht. — Die durch die Negation mit sich vermittelte Allgemeinheit, welche die Bestimmtheit des Bewusstseins und seinen eigentlichen Inhalt ausmacht, ist schon oben (§ 53) ein in sich Reflektirtes genannt worden. Das Allgemeine, in seiner Einfachheit betrachtet, und abgesehen von dem Unterschiede, den es in ihm selbst als ein Verschiedenes und Mannigfaltiges hat, ist das einfache Sichselbstgleiche: dieses macht seine abstrakte Identität aus. In seinem inneren Unterschiede aber, in den in ihm aufgehobenen Einzelheiten und Verschiedenheiten (den einzelnen Diesen, Hier, Jetzt, den besonderen Bestimmtheiten des Ich), ist es in diese reflektiert, sich selbst ein Anderes. Das Allgemeine ist hier in einer Bestimmtheit, ein Besonderes, ein Einzelnes: diese Bestimmtheit ist die Negation des Allgemeinen, allein das Einzelne, das Dieses, welches diese Bestimmtheit ist, hebt sich als solches auf, oder hat sich vielmehr schon aufgehoben, und ist selbst ein Allgemeines geworden. Die Negation, welche es ist, ist daher seine eigene Negation, durch welche es in das Allgemeine, oder dieses vielmehr in sich selbst zurückgeht, und seine Sichselbstgleichheit durch die Aufhebung seines Andersseins (Negation der Negation) wieder herstellt. Das Allgemeine ist so durch seine Negation hindurch

sich selbst gleich, durch seine Negation mit sich vermittelt, oder erhält aus seiner Negation, aus seinem Anderssein, sich selbst zurück. Diese Allgemeinheit ist, wie seine Identität, die konkrete und wahre. —

§ 72.

Oder wird von den einzelnen Bestimmtheiten angefangen, welche zugleich gegen aussen als ein Sein für ein Anderes (für äussere Einwirkung, für ein wahrnehmendes Bewusstsein) eine äussere Mannigfaltigkeit sind: so ist deren Sein und Bestehen, insofern sie als solche Bestimmtheiten kein eigenes Bestehen für sich haben, sondern nur Momente im Ganzen sind, von seiner äusseren Seite nach innen reflektiert, und in die auch in ihnen sichselbstgleiche Einheit und Allgemeinheit zurückgenommen. Diese Bestimmtheiten lassen sich nun zwar als solche für sich auffassen; allein da sie nur sich-selbst-negierende Momente sind, so haben sie auch ihre Bedeutung und Wahrheit nur im Ganzen, in der Allgemeinheit, in der sie wurzeln und an welcher sie teilnehmen. — Als eine solche konkrete Allgemeinheit, wie die dargelegte, kann nun wol eine Eigenschaft, welche jedoch dann nicht mehr Eigenschaft sondern eine selbstständige Materie oder freie Existenz überhaupt ist, betrachtet werden, insofern sie durch alle Unterschiede, welche in sie fallen oder vielmehr aus ihrem bestimmten Wesen hervorgehen, sich als das gleiche Allgemeine erhält, wie z. B. die Farbe durch alle Farbenunterschiede Farbe bleibt. Nicht auf gleiche Weise aber ist das „Ding“ eine solche Allgemeinheit. Es ist im Verhältnis zu seinen Bestimmtheiten, den Eigenschaften, nicht Gattung, nicht einmal „Grund“ derselben, und auf diesem Unterschiede beruht auch die Erfahrung des Wahrnehmens, welches als solches das Ding zum Gegenstande hat, während ohnehin die Betrachtung jener höheren Allgemeinheit auch einem höheren Bewusstsein angehört. —

Anmerkung. Sieht man zunächst auf die Erfahrung, so lassen sich allerdings viele Eigenschaften der Dinge als freie Existenzen behandeln, wenn und indem sie von ihrer Gebundenheit im Dinge losgemacht und mehr für sich dargestellt werden. Es gehören dahin eine Menge von Stoffen, Säften, Extrakten, Essenzen u. s. w. Sie sind aber auch so nicht völlig frei, sondern nur in eine andere Verbindung gebracht, und daher auch wieder Dinge von mehreren Eigenschaften,

nur dass das unge, um was es bei ihrer künstlichen Gewinnung und Zubereitung in bestimmter Beziehung wesentlich zu thun war, auch das Vorherrschende an ihnen aussucht und als das Wesentliche betrachtet, das Uebrige dagegen, was noch dabe ist, oder was die vorherrschende Eigenschaft oder Substanz zu ihrem Träger, zu ihrer blossen Materie (*ὕλη*) hat, wie z. B. das Zahne und Flüssige, in d'erselben Rücksicht als das Unwesentliche angesehen wird. Dagegen hat es aber unsere Physik auch mit vielen Stoffen, wohin ausser den so genannten Steinen oder Materien, z. B. der elektrischen, auch mehrere sogenannte Fluida, Actier und Aehnliches gehören, zu thun, die als solche bloss Hypothesen sind. Jedem nam bei der Erklärung mancher Erscheinungen sich von der Vorstellung eines Stoffartigen nicht trennen kann und es vermeiden will, Gedankendinge im guten Sinne zu haben, kommt man dazu, an den angenommenen Materien gerade das Gegenteil, nämlich bloss Gedankendinge im schlechten Sinne des Worts, d. h. nur Hypothesen zu haben. Auch ist nicht zu übersehen, dass so viele durch die Chemie ausgeschiedene Bestandteile der Dinge, die durch die Ausscheidung eigentlich erst werden, nämlich Teile eines Bestandenen, nur das Tote sind, keineswegs mehr das, was sie in der lebendigen und natürlichen Verbindung im Dinge, in seiner *ἐνέργεια*, waren, und so auch nirgends selbstständig existieren. Aristoteles, der zur allgemeinen Bezeichnung derjenigen Eigenschaft, welche den Bestandteil oder das Aus Was (*τὸ ἐξ ἃς*) des Dinges anzeigt, nach der Form *ἐπιπέρι. διέπερι* u. a. sich das Wort *επιπεριος* bildete (Metaph. VII 7), welches auf gleichbezeichnende Weise im Deutschen, sich nicht leicht wiedergeben lässt, (— etwa solchern oder solchen, wie golden, ein solchernes oder solchenes, Kleid z. B., wie man bisweilen von Kindern hört; das im Lex. angegebene jenerlei, welches nicht auf gleicher Linie mit hölzern, steinern u. s w. steht, drückt es nicht aus —) bemerkt dabei, dass das Ding nicht mehr das, was sein Bestandteil (*ὄν ἐκείνο*), vielmehr dieser im Dinge etwas Anderes als ausser ihm sei. Und er unterscheidet überhaupt auf das genaueste das, was das Ding in seiner bestimmten Wirklichkeit (*ἐνεργεία ἐντελεχεία*) ist, von dem, aus was es ist oder in was es sich zurückführen lässt. Dieses ist gegen jenes nur das Sein nach der Möglichkeit (*δυνάμει*), d. h. das Fürsichsein, und das Dieses von Etwas ist als solches in der Einheit und Wirklichkeit des Dinges „aufgehoben“; die Monas oder Eins ist in der Dyas oder Zwei nicht mehr Monas nach der Entelechie (s. Anmerk. zu § 67), die Eigenschaft ist Eins mit der Allgemeinheit des Dinges. Es wäre aber ein grosses Missverständnis des Aristoteles, wenn man sich nach seiner Lehre die Sache so vorstellen wollte, wie es geschehen zu sein scheint, als ob das Ding oder das Seiende überhaupt aus Möglichkeit und Wirklichkeit gemischt, gleichsam aus einem Stück Möglichkeit und einem anderen Stück Wirklichkeit zusammengesetzt wäre. Dieses Mögliche ist ihm selbst etwas Seiendes. — Was Herbart (a. a. O. § 117, Anmerk.) mit zwei Worten darüber bemerken will: „dass Aristoteles, indem er das *ὑποκείμενον* erfand (?), — den Träger der mehreren Merkmale, welcher als solcher den Namen Substanz führt (?) — diesem die ganze Beschaffenheit unter der Benennung *εἶδος* oder *μορφή* gegenüber stellte (so schroff thut es nur H.), und nun jedes wirkliche Ding als aus beiden bestehend dachte“ (! Wo bleibt denn dann die Einheit, wo die *ὄντεια* selbst?): ferner dass „das *ὑποκείμενον* nun bloss (?) die Möglichkeit enthielt (In der Wirklichkeit des Dinges hört sie für dieses Ding ja auf), die *μορφή* die Wirklichkeit des Dinges anzuthat“ — Sie hat sie von aussen vermutlich irgend woher

mitgebracht?), und so (so freilich, aber nur nicht bei Aristoteles) eine Trennung und Zusammensetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit entstand, die auf die widersinnigste Weise bis in die Zeit der wollischen Philosophie gespuht hat und die erst durch Kant und Jacobi ist vertrieben worden, indem beide fast zugleich dem Begriff (?) des Sein, welches unmittelbar die absolute Position des Gegenstandes (folglich wol etwas Nicht-begriffenes?) bezeichnet, seine wahre Bedeutung (wie sie jeder nämlich mit Händen zu fassen bekommt) zurückgaben: endlich dass man seinen falschen (d. h. verfälschten) Gedanken des Aristoteles ganz deutlich erkennt in seiner Definition der Seele (De an. II 1), oder vielmehr der Lebenskraft, womit er die Seele verwechselt (*), — diese durchgängige Missverständniß in allen Hauptsachen, worauf es bei Aristoteles ankommt, ist zu gross, als dass es hier mit zwei Worten berichtigt werden könnte. Sollte aber durch Kant und Jacobi wirklich etwas echt Aristotelisches vernommen worden sein, — das wollen wir ja wieder zurückholen, zumal die Entelochie gegen das Sein der blossen Meinung.

§ 73.

Um sogleich „das Ding überhaupt“ zu übergehen, welches eine bloss abstrakte Allgemeinheit, und als Ding-an-sich auch die unwahre Abstraktion von allen Eigenschaften und von aller Bestimmung ist (vgl. Anmerk. zu § 20): so hat auch das bestimmte Ding seine Bestimmtheit nur erst durch die Eigenschaften, die ihr Bestehen an ihm haben, und deren Menge, Quantität und Beschaffenheit. Eine Mehrheit und das Zusammen verschiedener Eigenschaften machen den Charakter der Dingheit überhaupt aus. Es ist aber mit dem Ding nicht ein schon anmündfürsichbestimmtes Wesen vorhanden, welches durch sich selbst seine Eigenschaften setzte, oder aus welchem sie durch innere Besonderung des allgemeinen Wesens flössen. Das Ding ist vielmehr als Ding gegen seine Eigenschaften gleichgültig, wenn es nur überhaupt Eigenschaften hat; was es für Eigenschaften sind, ist für es etwas Zufälliges. Als bestimmtes Ding aber ist es nicht selbst das Erste, sondern die bestimmten Eigenschaften, welche sich gerade so, in solcher Menge und Quantität zusammengefunden haben, und hiermit das Ding erst zum bestimmten Dinge machen. Das Ding als solches ist daher, obwol ein Konkretes, doch keine wahre konkrete Allgemeinheit, keine positive Sichselbstgleichheit und Einheit: es ist nur eine negative Einheit unterschiedener solcher, welche in keiner aus ihnen selbst hervorgehenden Beziehung, Verbindung oder Vermittlung zu einan-

der stehen, — ein blosses, seine verschiedenen Bestimmtheiten zusammenschliessendes Eins. —

§ 74.

Die Eigenschaften ihrerseits, welche als eigentümliche, diesem bestimmten Eins, das sie zusammenbindet und vereint, angehörende Bestimmtheiten so heissen, sind zwar in die negative Einheit ihres Dinges aufgenommen und reflektiert, und daher in Einheit nicht nur mit ihm sondern auch unter einander, jede mit der anderen in einem und demselben Hier: aber sie sind eben so sehr auch für sich, nur durch die Einheit des Dinges zufällig auf einander bezogen, daher gegen einander gleichgültig und sich äusserlich. Da sich keine durch sich selbst auf die andere bezieht, keine die andere setzt oder bedingt, jede von der anderen sich nur als von „einem“ Anderen, nicht als von „ihrem“ Anderen, unterscheidet: so stehen sie auch selbst nur in einem äusserlichen und gleichgültigen negativen Verhältnis zu einander, und gehen daher auch durch ihr eigenes Selbst in eigene Selbstständigkeit über. Von dieser Seite ist es für den Charakter des Dinges eben so wesentlich, ein blosses äusseres Zusammen von verschiedenen selbstständigen Materien, als es ihm wesentlich ist, das bindende Eins seiner Eigenschaften zu sein. Ist aber dieses Entgegengesetzte ihm gleich wesentlich, so ist das Ding in der That selbst nichts Anderes als ein bestehender Widerspruch. Und dieser ist es auch; aber eben darum ist das Ding auch nur Erscheinung, wie sein Wissen, das es für ein Ansich nimmt; der Widerspruch besteht daher vielmehr nicht, denn das Ding erleidet äussere Einwirkung, die es nicht erträgt; es zergeht, löset sich auf, wird verändert, und seine Eigenschaften verlassen als selbstständige Existenzen diese kraftlose Verbindung, welche sie nicht zusammenzuhalten vermochte. —

Anmerkung. Da es in der Phänomenologie zunächst nur um die Erfahrung und Dialektik des Bewusstseins zu thun ist, so dient das hier über das Ding selbst Gesagte nur zur Erläuterung und Unterstützung. Die wissenschaftliche Abhandlung davon, welche aber eben so die Dialektik des Dinges darstellt, gehört in die Lehre der Logik oder Metaphysik vom Wesen und von der Erscheinung und Existenz. Vgl. Hegel's Log. Th. 2, S. 143 ff. — Hier kann noch der von

den Atomisten angenommenen Porosität der Körper von Seite des dabei zu Grunde liegenden Gedankens und seiner notwendigen Dialektik Erwähnung geschehen, insofern die Möglichkeit des Ineinander der verschiedenen Eigenschaften, bei vorausgesetzter atomistischer Trennung und Undurchdringlichkeit derselben, einer für die andere, damit erklärt und durch die Zwischenräume, in welchen jede Eigenschaft die andere aufnimmt, die ungetrennte Einheit derselben beseitigt und statt des eigentlichen Ineinander vielmehr ein Ausser- und Nebeneinander derselben aufrecht gehalten werden soll. Nach dieser Vorstellung nimmt jede Eigenschaft nur in den Poren oder leeren Zwischenräumen der anderen Eigenschaft Platz, so dass diese andere zwar von ihr durchdrungen, aber nicht selbst davon afficiert, sondern nur da, wo sie nicht selbst ist, also nur in ihren leeren Räumen von den anderen ausgefüllt wird. Allein da jede Eigenschaft in diesem Verhältnis zu den anderen steht, so wird sie nicht bloss in ihren Poren von allen anderen durchdrungen, sondern sie durchdringt eben so auch alle anderen in deren Poren, und nicht allein dieses, sondern, indem sie selbst durchdrungen ist und andere von ihr, durchdringt sie hinwiederum auch ihr eigenes Durchdrungensein, und ist folglich in dem von ihr leeren Raume, in welchem sie nach der Annahme nicht sein sollte, selbst wieder. D. h. die Annahme, durch welche der Widerspruch vermieden werden sollte, setzt vielmehr den Widerspruch, Sein und Nichtsein zugleich, und widerspricht sich selbst, und was die Eigenschaften trennen und ausser einander halten sollte, schliesst sie vielmehr erst vollkommen in einander ein, so dass jede gänzlich da ist, wo die anderen auch. Oder die Sache in ihren reinen Denkbestimmungen aufgefasst, so ist ein Sein jeder Eigenschaft gesetzt und ein Nichtsein, ihre Negation, dieses nämlich in ihrem Leeren; dieses ihr Nichtsein aber, ihr Leeres, hebt sie selbst wieder auf, sie ist selbst das Nichtsein ihres Nichtseins, das Leere ihres Leeren, die eigene Negation ihrer Negation (mithin die Affirmation), d. h. sie stellt sich selbst wieder her, und ist durch ihr Nichtsein und ihr Leeres hindurch ihr Sein und ihre Erfüllung. — Zur Rechtfertigung einer Hypothese ist es nicht genug, dass eine Erscheinung durch sie erklärt werde, und dass sie für alle Fälle und Bedingungen oder wenigstens für die meisten zutrefte, (es kann aber nicht fehlen, dass eine auch noch so gut berechnete Hypothese, wenn sie die Sache nicht wirklich trifft wie sie ist, irgendwo nicht hinausreicht): sondern es kommt vornehmlich darauf an, ob der ihr zu Grunde liegende Gedanke auch an und für sich betrachtet etwas taugt und Stich hält. Man hat die Naturwissenschaften mit einer Menge solcher Hypothesen angefüllt, welche in keiner dialektischen Bewegung ihres Inhaltes sich als das, was sie ursprünglich sollen und wofür man sie erfand, zu behaupten vermöchten. Auch andere Wissenschaften sind nicht frei davon, namentlich der sich so nennende Rationalismus in der Theologie, mit seiner Blüte aller modernen Aufklärung, der „mittelbaren“ Offenbarung. Wie man an dieser Weisheit vielmehr die Blindheit gegen das Göttliche und den Verlust des Vernünftigen (welches freilich wol eine Vermittlung ist, aber anders als jenes die Sache völlig äusserlich nehmende Aufklärung meint) zu beklagen hat: so müsste auch in der Natur die Gottheit oft sehr schlechte Gedanken gehabt und offenbart haben, wenn die Hypothesen der Physiker wahr wären. Hätte Aristoteles schon die Erfahrungen unserer Physik und Chemie zur Seite gehabt: wie würde dieser Denker mit solchem Stoffe ganz anders zurecht gekommen sein! Und auch jetzt wäre für eine denkende Beobachtung und Behandlung der Natur noch manches von ihm zu lernen.

Die Irre, in welche daher das wahrnehmende Bewusstsein in seiner Voraussetzung gerät, dass das seine Wahrnehmung täuschende Ding ansichseiendes Wesen und Wahrheit sei, hat ihren Grund erstens darin, dass es den Widerspruch nicht vermutet, und am Dinge für unmöglich hält, zweitens aber darin, dass das Allgemeine, welches dieses Bewusstsein gewonnen hat, noch nicht das wahre, sondern nur erst ein sinnlich bedingtes und zugleich abstraktes ist, und die Abstraktion daher überhaupt und das isolierte Festhalten der für sich aufgefassten einzelnen und entgegengesetzten Bestimmtheiten in ihrer einseitigen Geltung dasjenige ausmacht, was das wahrnehmende Bewusstsein, wie den Verstand überhaupt, beherrscht und an der Wahrheit verhindert, statt von ihm beherrscht, und für das, was es ist, nämlich für eine völlig unwahre Weise erkannt zu werden. So wenig das Ding noch den Charakter jener höheren Einheit und Allgemeinheit an ihm ausdrückt, so hat doch schon seine negative Einheit diese Macht in ihm, dass seine Eigenschaften als solche in dieser Einheit aufgehoben sind, und darin selbst in ungetrennter Einheit, jede wo die andere auch, sich befinden, und hiermit auch als einzelne zugleich die ganze Allgemeinheit des Dinges teilen. Das gewöhnliche wahrnehmende Bewusstsein dagegen, welches, so wenig als es in den Widerspruch eindringt und vielmehr ihn flieht als ihn denkend erfasst, eben so wenig auch zur wahren Erkenntnis dieser Einheit gelangt, weil es verschiedenes Sinnliches nur immer neben und ausser einander sich vorstellen kann, — kriegt bald nur das eine, bald das andere der entgegengesetzten Momente für sich allein zu packen, hat es das eine Mal nur mit der abstrakten Allgemeinheit, das andere Mal nur mit der eben so abstrakten und isolierten Einzelheit zu thun, und wird so von seinen eigenen fixierten Extremen und zwischen ihnen hin- und hergeworfen, statt zu erkennen, dass es selbst erst durch diese Fixierung dasjenige hervorgerufen hat, was es in den Widerspruch setzt, und von einer Irre in die andere herumschickt. Die obige Dialektik, welche mit Hülfe eben dieser Abstraktion und Fixierung den Widerspruch überall

heraus hob und aufzeigte, ist daher keine dem wahrnehmenden Bewusstsein fremde, sondern völlig seine eigene. —

Anmerkung. Nicht bloss das wahrnehmende Bewusstsein, diese Vermischung von sinnlichen Gewissheiten einzelner Wahrnehmungen und von allgemeinen Verstandesbestimmungen der Abstraktion und Reflexion, übrigens der gewöhnliche Standpunkt, auf welchem die meisten Wissenschaften, vornehmlich die empirischen, sich zu halten pflegen, erfährt jenen Widerspruch und jene abwechselnde Gefangennehmung durch seine isolierten Extreme, sondern es ist dieses überhaupt das Schicksal des gewöhnlichen Bewusstseins und des natürlichen Verstandes. So sehr es ein Unglück wäre, keinen natürlichen oder sogenannten gesunden Menschen-Verstand zu haben, der dafür gilt, in jedem einzelnen Falle das Richtige zu treffen, d. h. ein treffendes, die Sache in ihre Allgemeinheit erhebendes Urteil auszusprechen, so ist er es doch gerade, der in seiner Abhängigkeit vom einzelnen Falle immer nur irgend eine abstrakte Allgemeinheit, welche noch irgend eine einseitige Besonderheit zu ihrem Princip hat, aufzufassen bekommt, und den Widerspruch zwischen seinen verschiedenen allgemeinen und bei verschiedener Veranlassung jedesmal als allgemein-gültig ausgesprochenen Urteilen nicht inne wird, und so das Schicksal hat, ein Raub und Spiel seiner entgegengesetzten Bestimmtheiten, seiner leeren und einseitigen Abstraktionen zu werden. Vgl. die schöne Schilderung davon in Hegel's Phänomenol. S. 56, ff. Der Mensch in seinem täglichen Leben und Handeln und in den Grundsätzen, die er dafür sich bildet, ist diesem Schicksale preisgegeben, nicht weniger oft die allgemeine Gesetzgebung in den Staaten, zumal je mehr sie im Einzelnen bestimmen und verhüten will. Es kommen dann andere Fälle und Verwicklungen, welche die Einseitigkeit der Abstraktion und den Widerspruch an den Tag bringen, wo die Consequenz widersinnig wird, und sich zeigt, dass das Verständige unvernünftig war. —

§ 76.

Weil aber eine solche Abstraktion nur eine fixierte Einseitigkeit, eben darum etwas Unwahres und Haltloses ist, so stellt ihre Dialektik dagegen sich als die Macht für das Bewusstsein dar, welche ihm die beiden entgegengesetzten Seiten nicht nur zusammen, und hiermit das Ganze und Vollständige der Sache, vor die Augen bringt, sondern in dem Widerspruche, in welchem sie stehen, sie auch auf die reinste Spitze ihrer Abstraktion und Entgegensetzung hinaustreibt, wo sie unhaltbar entweder (negativ) in ein völliges Nichts zusammenstürzen, oder (positiv) in ihre Einheit zusammengehen: wie teils die bisherige Erfahrung des Wahrnehmens schon gezeigt hat, teils ihre fernere Entwicklung noch darthun wird. Wir haben nämlich das wahrnehmende Bewusstsein für sich da wieder aufzunehmen, wo es, nach Erfahrung eines allseitigen Widerspruches und aus dem Wahren

und dem Wahrnehmen selbst herausgekommen, den Kreislauf desselben von neuem zu beginnen. aber nach seiner Voraussetzung von der ansichseienden Wahrheit des Gegenstandes diese Wiederholung so anzustellen hat, dass der Widerspruch aus dem Dinge selbst entfernt wird. Es beginnt ihn daher wieder, aber so, dass es dabei in sich reflektiert ist. Denn wenn das Widersprechende ausser die Wahrheit des Dinges fällt, so muss das Bewusstsein dieses Begebnis sich selbst zuschreiben; und dadurch, dass es bei Aufzeigung des Widerspruchs entweder die eine oder die andere der entgegengesetzten Wahrnehmungen für eine unrichtige, so vielmehr nicht zu lassende, Weise des Wahrnehmens zu halten hatte, ist es bereits in und mit seiner Erfahrung zugleich auf sich selbst zurückgewiesen und sich bewusst geworden, dass es kein einfaches und reines Auffassen, kein Nehmen der Wahrheit war. Wenn es daher jetzt nur das Eine, Sichselbstgleiche oder Nichtwidersprechende als die Wahrheit des Dinges gelten lässt, das Widersprechende dagegen als die Seite der Unwahrheit auf sich selbst nimmt und nur seinem Auffassen zurechnet, so scheint es nach Abzug der Unwahrheit allerdings die Wahrheit des Dinges rein übrig zu behalten, und damit auch die Wahrheit seines Wahrnehmens wieder herzustellen.

§ 77.

Da für uns indessen (vgl. § 68 a. E.) die Unwahrheit einer solchen Trennung und Verteilung sich schon zum voraus ergeben, und vielmehr gezeigt hat, dass dasselbe Ganze auf beiden Seiten, der des wahrnehmenden Ich so gut, wie der des Gegenstandes, vorhanden ist: wornach der weitere dialektische Verlauf des wahrnehmenden Bewusstseins selbst auch nichts Anderes als die Erfahrung dieser Gleichmässigkeit und folglich des absoluten Widerspruches zum Resultate haben kann: so brauchen wir, die Hauptmomente kurz betrachtend, diesem Bewusstsein nur zuzusehen, wie es teils selbst zu diesem Resultate sich entwickelt, teils überhaupt der Auflösung seiner entgegengesetzten Abstraktion zugeht. — Bei der wiederholten Wahrnehmung also, welche das Bewusstsein mit der Reflexion-in-sich

anstellt, setzt es, indem es das Ding doch als Eines gewahr wird, zuerst auch das Eins-sein, die sichselbstgleiche Einheit des Dinges als die diesem selbst und wirklich zukommende Wahrheit fest; was dieser Wahrheit entgegen ist und widerspricht, die Vielheit und Verschiedenheit der Eigenschaften, das nimmt es dagegen als die Seite seiner Täuschung auf sich, als etwas, was nicht in dem Dinge selbst so ist, sondern nur seinem Auffassen zukommt. Das Ding ist mithin bestimmt, unterschiedslos und unverrückt nur Eins zu sein; die Eigenschaften, welche in der Wahrnehmung ebenfalls vorkommen, gehören nur dem mit mehreren und verschiedenen Sinnen auffassenden Ich an. Das Ding ist daher nur süß z. B., wenn es auf die Zunge gebracht wird; weiss oder so und so gestaltet nur vor dem Auge; glatt oder rauh nur, wenn es betastet wird, u. s. w. Was vorher auch dem Dinge zugeschrieben wurde, das Zusammen oder Medium der verschiedenen Eigenschaften zu sein, das fällt nunmehr ausser das Ding, und seine sichselbstgleiche vielheitlose Einheit wird somit erhalten; dieses Medium der Eigenschaften ist nunmehr das wahrnehmende Ich selbst. —

Anmerkung. Die Eigenschaften machen überhaupt gegen die Reflexion-in-sich des Dinges oder gegen die Seite seines Einsseins die andere Seite seines Seins-für-Anderes, nicht bloss für das wahrnehmende Subjekt, und seines Zusammenhanges mit anderen Dingen aus. Die Eigenschaften mit ihrer Wahrnehmung sind daher überhaupt durch Anderes ausser ihnen, insbesondere durch die einfachen Wesenheiten der Natur oder die Elemente, bedingt, wie Farbe, Klang, Geruch, Schmelzbarkeit u. a. durch Licht, Luft, Feuer u. s. w. Eben daher sind sie auch die Seite, nach welcher das Ding die Möglichkeit der Veränderung an ihm und des Ueberganges in Anderes und Entgegengesetztes in sich trägt, und durch welche es in seinem Wesen angegriffen seiner Verderbnis und Zerstörung zugeht. Ja man rechnet sogar diejenigen durch äussere Einwirkung bedingten Möglichkeiten zu den Eigenschaften der Dinge selbst, durch deren Verwirklichung gerade es wesentlich verändert oder sein Dasein ganz aufgehoben wird, wie Zerbrechlichkeit, Auflösbarkeit, Verbrennlichkeit u. a. Eben so ist auch nicht in dem was die Dinge für sich sind, nicht in ihrer bestehenden Wirklichkeit, sondern in ihrer Möglichkeit etwas Anderes zu werden und zu vergehen, in ihrem Gebrauche und Verbräuche, überhaupt in ihrem Sein-für-Anderes, der praktische Wert und Nutzen dieser theoretisch anundfürsichseienden Wahrheiten (nach einigen Philosophen) enthalten. —

§ 78.

Allein, wenn das Ding wirklich ohne Eigenschaften nur Eins

und sonst nichts ist, so ist es von keinem anderen unterschieden: denn darin, Eins zu sein, ist jedes Ding vielmehr dem anderen gleich. Es wäre so, was es als Wahres doch sein sollte, auch kein unumfüßlich-bestimmtes: denn seine Bestimmtheit, wodurch es sich von anderen unterscheidet, hat es nur durch seine Eigenschaften, die eben darum seine eigenen, d. h. Bestimmtheiten an ihm selbst, und sein eigenes Wesen ausmachend, und auch um seines, nicht um eines Anderen, willen vorhanden sein müssen, und die auch als selbst bestimmte sich von einander unterscheiden, und daher mehrere, ausser einander bestehende und gegen einander gleichgültige sind. — Bei solcher Beschaffenheit der Sache muss in Wahrheit vielmehr das Ding nicht als ein vielheitloses und ununterschiedenes Eins, sondern als das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften oder als das allgemeine Medium genommen werden. Weil aber dieses das Gegenteil dessen, als was das Ding zuerst in Wahrheit bestimmt wurde, und das Bewusstsein sich seiner Reflexion-in-sich bewusst ist: so hat es jetzt auch das Gegenteil desjenigen, was es zuerst auf seine Seite als das Unwahre des blossen Auffassens nahm, folglich jetzt das Eins des Gegenstandes auf sich zu nehmen, und, indem es hiermit nur sich als das In-Eins-setzende der vielen Eigenschaften ansieht, dafür zu sorgen, dass sie am Gegenstande nicht selbst in Eins fallen. Denn dieser ist vielmehr das Bestehen des unterschiedenen ausser einander seienden Vielen, und somit eigentlich eine Sammlung von Materien. Dass diese vielen auch in Einem zu bestehen scheinen, ist bloss Täuschung des wahrnehmenden Ich, welches sie daher durch seine Unterschiede und Rücksichten, wozu es sich des Wortes „Insoferne“ bedient, aus einander zu halten sucht. Silber z. B. ist, insofern es weiss oder glänzend ist, nicht klingend, insofern dieses, nicht specifisch schwer u. s. w.; Zucker, insofern süß, nicht weiss oder gelb, insofern dieses, nicht krystallisiert u. s. w. Jedes ist etwas Anderes für sich. — Allein hiermit ist in der That das Ding als solches vernichtet, denn seine Dingheit hat es wesentlich in der Einheit mit seinen Eigenschaften als solchen, welche jetzt dagegen freie und selbstständige Materien geworden sind. —

Anmerkung. Das Wort Insofern (als Relativum vollständig eigentlich Inwiefern als, oder Inwiefern) gehört überhaupt zu den Täuschungen des gewöhnlichen Bewusstseins, womit es sich selbst hintergeht, wenn es ihm bei Unterscheidung verschiedener Seiten und Rücksichten an einer und derselben Sache dazu dienen soll, das Mannigfaltige und Unterschiedene nicht in die Einheit derselben zusammenfallen zu lassen: gleich als ob damit die Einheit abgehalten und bewirkt würde, dass es nun nicht die Sache selbst und nicht eine und dieselbe Sache ist, welche diese verschiedenen Seiten und Unterschiede an ihr hat. Das wahre Ganze beruht nicht allein auf dem Trennen und Unterscheiden, sondern eben so wesentlich auf der Erkenntnis der Einheit, nur nicht der bloss formalen, die wieder nur ein Stück ist. —

§ 79.

Der Kreislauf des Wahrnehmens ist hiermit zum zweiten Male beendet. Fassen wir zusammen, was in dieser Bewegung vorhanden, und durch das Ganze derselben geworden ist, so besteht es in Folgendem. 1) Die entgegengesetzten und widersprechenden Momente sind eben so wol dem Dinge von vielen Eigenschaften selbst, als „seiner“ Wahrheit zukommend, beigelegt, als von dem Subjekt auf sich genommen worden, welches abwechselungsweise sich und das Ding zu beidem machte, und hiermit ist für das wahrnehmende Bewusstsein nun selbst, wie vorher für uns, auf beiden Seiten das Ganze auf gleiche Weise vorhanden. 2) Hierin hat nicht nur das auffassende Bewusstsein, sondern für dasselbe auch das Ding selbst sich auf diese ungleiche und gedoppelte Weise dargestellt, dass es an ihm selbst diese entgegengesetzte Wahrheit hat, aus seiner Sichselbstgleichheit in der bestimmten Weise, in welcher es sich dem auffassenden Bewusstsein darbietet, heraus in sich als ein Anderes sich zu reflektieren und zurückzugehen, oder sich selbst ein Anderes zu sein als es ist und zuerst sich darbietet. 3) Der Widerspruch ist, da weder die eine noch die andere Annahme sich als haltbar erwies und ihre Absicht erreichte, hiermit so wenig, aus dem Gegenstande wie aus dem Bewusstsein, entfernt worden, dass seine Momente jetzt vielmehr auf ihre Spitze getrieben in ihrer reinen Abstraktion sich darstellen, und Ebendasselbe, welches Eins und Nicht-Eins, Vieles und Nicht-Vieles, selbstständig und nichtselbstständig u. s. w. ist, sich als ein solches erweist, welches, in-sich-reflektiert, Eins für sich, aber zugleich auch nicht für sich, sondern Sein für ein Anderes, und zwar ein An-

deres für sich als für ein Anderes, und hierin sich selbst ein Anderes oder in seinem Einssein zugleich ein gedoppeltes und verschiedenes Sein ist. Das Ding ist Sein-für-Anderes in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften oder Materien als seines äusserlichen Bestehens: aus diesem Sein-für-Anderes ist es aber in sich reflektiert und hierin sich selbst ein Anderes als fürsichseiendes Eins. — Diese einander entgegenstehenden Momente, als das Resultat des bisherigen Verlaufs der Wahrnehmung, machen zugleich die für jetzt gewonnene Wahrheit und die Grundlage des neuen Gegenstandes aus, der für das Bewusstsein der zunächst auftretende sein wird. --

§ 80.

Zur Abhaltung des Widerspruches, wie er sich zuletzt ergeben hat, kann zwar von dem wahrnehmenden Bewusstsein noch ein neuer Versuch damit gemacht werden, dass es, um die Einheit und Sichselbstgleichheit des Dinges an und für sich zu erhalten, die Verschiedenheit oder das Anderssein (das dem Eins entgegengesetzte blosse Beisammen getrennter Materien) davon abtrennt, und, weil beides selbst ein Verschiedenes ist, es auch an verschiedene Dinge verteilt, und für diesen Unterschied sich eines neuen „Insofern“ bedient. Demzufolge wird der Widerspruch als am gegenständlichen Wesen überhaupt vorhanden wol zugegeben; allein er verteilt sich an zwei Gegenstände, und das einzelne Ding für sich soll davon frei sein, indem es wesentlich nur als eine einfache, an ihm selbst unterschiedlose, und nur absolut von anderen unterschiedene Bestimmtheit, als eine solche nämlich in irgend einer als wesentlich genommenen Eigenschaft, bestimmt wird, die zwar in ihrer Einheit mit sich ergriffen und gestört werden kann, aber nicht durch die eigene Verschiedenheit des Dinges, sondern durch ein Anderssein ausser ihm in anderen Dingen. Nach diesem absoluten Charakter ist jedes der verschiedenen Dinge daher nur Eines, sich selbst gleich, ohne Unterschied an ihm selbst unterschieden nur in der Entgegensetzung gegen andere Dinge, welche eben solche Bestimmtheiten sind. Ausser seiner wesentlichen Bestimmtheit kommt ihm zwar ebenfalls und wirklich eine noch sonst

an ihm vorhandene Verschiedenheit und mannigfaltige Beschaffenheit zu; diese ist aber, wenn auch am Dinge notwendig, doch das Unwesentliche an ihm (ein neuer Widerspruch). Insofern also das Ding durch seine wesentliche Bestimmtheit, welche seinen absoluten Unterschied ausmacht, in Entgegensetzung steht, ist diese nicht an ihm selbst, sondern nur gegen ein anderes Ding ausser ihm gerichtet, und insofern es ausser seiner wesentlichen Bestimmtheit noch sonst einen Unterschied mannigfacher Beschaffenheit an ihm hat, gehört diese zwar auch dem Dinge notwendig an und kann nicht wegfallen, ist aber das Unwesentliche an ihm. —

Anmerkung. Es ist oben (Anmerk. zu § 67) der Anerkennung, welche der Widerspruch des Dinges bei Herbart gefunden hat, Erwähnung geschehen, und kann daher hier bei den Versuchen, denselben aus dem Dinge hinwegzuräumen, auch seiner Theorie davon in möglicher Kürze noch gedacht werden. Weil der Widerspruch, als aus dem Gegebenen stammend, nicht kann verworfen werden, so ist ihm das Eine Ding mit vielen Eigenschaften ein metaphysisches Problem, oder ein Begriff, der als widersprechender einer Umarbeitung im Denken entgegensteht. Da indessen nach Herbart (a. a. O. § 126) die Metaphysik keine andere Bestimmung hat, als die nämlichen Begriffe (?), welche die Erfahrung ihr aufdrängt, denkbar zu machen, so könnte man zunächst fragen, wozu es noch einer solchen Umarbeitung bedarf. Denn was der Widerspruch ist, oder worin seine Denkbestimmungen bestehen, wissen wir; desgleichen sind am Dinge aus der Erfahrung diejenigen Bestimmungen nachgewiesen worden, welche das Widersprechende ausmachen; folglich braucht dieses nicht erst denkbar gemacht zu werden, da es schon ein Gedachtes ist. Allein man sieht wol, dass von H. dieses Denkbare vielmehr als ein Undenkbares, oder als etwas behandelt wird, das eigentlich nicht so sein sollte und daher auch am Dinge, dem Gegebenen zum Trotze, nicht so gelassen, wenigstens nicht so gedacht werden darf, wie es sich giebt. Hierdurch wird ihm die Annahme von etwas Anderem notwendig, durch dessen Vorstellung das Anstössige und Aeergerliche des Widerspruches beseitigt, und die Sache dem Denken etwas einträglicher gemacht werden soll; oder mit anderen Worten, diese Philosophie hat sich auf den Standpunkt des „Erklärens“ gestellt. Ob nun, ausser dieser äusseren, in dem Subjekt des den Widerspruch fliehenden Denkens gegründeten, Notwendigkeit das Angenommene selbst, die Hypothese, auch etwas an und für sich Notwendiges ist oder innere Notwendigkeit hat, würde eine nähere vollständige Prüfung des ganzen Systems zu zeigen haben (die auf eine andere Gelegenheit vorbehalten wird). Hier kann nur von dem hierher Gehörigen Erwähnung geschehen. Es wird aber (§ 129 1)

1) Da mir Herbart's Hauptpunkte der Metaphysik bei Abfassung der in dieser Anmerkung niedergelegten Darstellung und Beurteilung nicht sogleich, obwol früher schon, zur Hand waren, so konnte ich hier zunächst nur die citierte Einleitung in die Philosophie vor Augen haben. Eine spätere Vergleichung jener

das Problem von den mehreren Eigenschaften Eines Dinges, so wie auch das von der Veränderung, aufgelöst durch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Das eigentliche einfache Was derselben wird auch hier als ein an sich Unerkennbares bezeichnet, ausgenommen, dass von diesem Incomito, das es fortzuspielen genötigt wird, die Verkappung doch ein wenig aufgehoben und uns so viel verraten wird, dass es nicht bloss bei verschiedenen verschieden sei, sondern auch konträre Gegensätze bilde, die aber an sich nicht reale Prädikate der Wesen seien, weshalb auch noch eine formale Bedingung, das Zusammen mehrerer Wesen, hinzukommen müsse, damit die Gegensätze einen realen Erfolg haben können. Dieser Erfolg aber ist Leiden und Thunziken zugleich, ohne Ueberlegung irgend einer Kraft aus dem einen in's andere. Was aber die Störung und Erhaltung betrifft, so wird gesagt: Die Wesen erhalten sich selbst, jedes in seinem eigenen Inneren und nach seiner eigenen Qualität, gegen die Störung, welche erfolgen würde, wenn das Entgegengesetzte der mehreren sich aufheben könnte; die Störung gleiche also einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande. — Ohne uns nun bei den zur gehörigen Auseinandersetzung dieser Begriffe im Denken von H. noch notwendig befundenen, aber nicht realen zwei Hilfsbegriffen, von zufälligen Ansichten und vom intelligibelen Raume, aufzuhalten, und ohne darauf Rücksicht zu nehmen, dass in dieser Theorie diejenigen Dinge nicht mitinbegriffen sind, welche sich nicht selbst erhalten sondern zu Grunde gehen, was doch das Schicksal der meisten Einzeldinge und Einzelwesen ist: so müssen wir in Ansehung der Hauptbegriffe zunächst fragen: Was heisst nun all das Gesagte, oder was ist das eigentliche Was davon? — eine Frage, deren Beantwortung in doppelter Hinsicht erspriesslich ist. Einmal, weil die von der Weise des Vorstellens hergenommenen Ausdrücke von Erhaltung, Störung, Druck, Widerstand u. s. w. unter dieser konkreten Hülle das einfache Was nicht sogleich erkennen lassen, und daher schon für sich auf ihren einfachen Gedankenausdruck zurückgebracht zu werden bedürfen; und zweitens, weil es für unseren propädeutischen Zweck angemessen ist, unseren Anfängern auch sogleich an einem Beispiele zu zeigen, wie man es anzufangen habe, mit einem fremden Systeme, fremder Vorstellungsweise und Sprache sich alsbald zu verständigen. — Es ist also, ohne etwas voraus zu haben, sogleich eine Mehrheit von Dingen, Wesen oder Substanzen gesetzt oder gegeben, — auch ohne die formale Bedingung, welche die Theorie als ein Zusammen derselben fordert, da dieses ja als aus dem Gegebenen stammend sich schon durch die Erfahrung erkennen lässt, — und es fragt sich: 1) was ist jedes derselben nur sich? 2) in welchem Verhältniss stehen sie zu einander? und 3) was stellt hiernach das gegenständliche Wesen überhaupt dar, welches Bild im Ganzen, welchen Grundgedanken? — Zu 1. lehrt die Theorie: jedes dieser Wesen habe sein eigenes Innere und seine eigene Qualität, und sei in seiner (eleatischen oder atomistischen) Einheit ein Verschiedenes nur gegen Anderes; es sei zwar an ihm selbst auch verschieden, selbst entgegengesetzt, allein dieses

Schrift nötigt mich indessen nicht, an der Hauptsache des Geschriebenen etwas zu ändern. Die Anweisung, welche in der Vorfrage I der Hauptpunkte zu einer methodischen Behandlung des Widerspruchs gegeben wird, zeigt vielmehr noch deutlicher, wo der Fehler steckt; aus einer solchen äusseren Behandlung des Widerspruchs kann dann freilich auch im Ganzen nur ein grosses Kunststück hervorgehen. Das *πρῶτον ψεύδος* dürfte jedoch in der Psychologie zu suchen sein. Doch so viel für jetzt; über diese und Anderes bei einer anderen Gelegenheit. —

sei nichts Reales. (Also Accidens? oder Erscheinung? oder auch nur zum Behuf des Denkens vorhanden? und um mit Bestimmtheit davon reden zu können? Das Letztere nach den Worten ebendas.: „So kann und muss auch das einfache Was der Wesen zerlegbar gedacht werden in mehrere Begriffe, die gleichwol keineswegs eine Vielheit in dem Seienden bilden dürfen. Ohne die Voraussetzung einer solchen Zerlegbarkeit würde von den Gegensätzen, von den Störungen und Selbsterhaltungen nicht mit Bestimmtheit geredet werden können“.) Nehmen wir hierzu noch die Selbsterhaltung und den Widerstand, so dürfen wir hiernach das herbartische Wesen von Seite seines Fürsichseins unbedenklich demjenigen gleichsetzen, was in unserem § von dem absoluten Charakter des Dinges und einer zwar unwesentlichen, aber doch notwendigen (dieses schon um des realen Erfolgs willen) mannigfachen Beschaffenheit desselben gesagt worden ist, und dieses Verschiedene am Wesen selbst zusammen unter dem einfachen Ausdrucke seines Fürsichseins begreifen: nur dass darin auch schon das Sein-für-Anderes mit vorkommt, und das Eine in Folge des realen Erfolgs der Gegensätze auch als leidend und thätig zugleich gesetzt wird. Was nun zu 2. dieses Sein-für-Anderes selbst betrifft, wie wir auch sogleich das Wesen von Seite seines Verhaltens zu anderen einfach benennen dürfen: so gehört Alles, was von dieser Seite an den atomistischen Substanzen zu nennen wäre, und was zwischen ihnen liegt oder vorgeht, nach H. zu dem Nicht-Realen; denn für das eigentlich Seiende (ebendas. Anmerk.) giebt es gar keinen Wechsel und kein wirkliches Geschehen, welches „für das wahre Reale so gut als völlig nicht geschehen“ ist; Bewegung und Veränderung sind daher ebenfalls nichts Reales. Indessen ist es mit diesem Nicht-Realen so schlimm nicht gemeint, indem ihm doch einige Wirklichkeit gelassen wird; denn, heisst es ebendas.: „ein solches Geschehen wäre ein blosses Gedankending, und nichts in irgend einem Sinne Wirkliches, wenn nicht mehrere Wesen einander dahin brächten, auf bestimmte Weise wider einander als das zu bestehen was sie sind. (Wenn man nun ausfindig macht, als was jedes besteht, so wird das Was sein Incognito vollends abwerfen.) Daher der Ausdruck Selbsterhaltung, und daher die Voraussetzung (d. h. der Theorie wegen) eines Zusammen derjenigen Wesen die einander stören, d. h. jedes eine Selbsterhaltung des anderen bestimmen. Daher ferner (d. h. kraft der Theorie, welche alles aus der Erfahrung Aufgenommene und seiner Realität Beraubte nun aus ihr wiedergiebt, damit jeder, was er von selbst sieht, auch erklären könne, und es unter einer denkbaren Form, die es vorher nicht haben soll, besitze) die Veränderlichkeit dieses Zusammen im intelligibelen Raume. Daher endlich die Mannigfaltigkeit des Geschehens in Einem Wesen.“ Da mithin doch Alles gelassen wird, wie es die Erfahrung liefert, so brauchen wir uns auch an den gemachten leeren Unterschied von Realität und Nicht-Realität nicht viel zu kehren; denn es ist ein sehr leichtes und wolfeil zu habendes Mittel, Bewegung und Veränderung und alles Anstössige in der Erfahrung, womit man nicht zurecht kommen kann, geradezu nicht-real zu schelten, statt es in dem, was es ist, zu begreifen (wie z. B. Aristoteles gethan hat). Näher aber besteht das Verhalten der Wesen zu einander darin, nicht dass sie einander wirklich stören, — die Störung kommt vielmehr nicht zum Ausbruche, und würde nur dann erfolgen, wenn das Entgegengesetzte der mehreren sich aufheben könnte — sondern vielmehr darin, dass sie sich nur in gegenseitiger Spannung erhalten, und einander nötigen als das zu bestehen was sie sind: stören heisst daher so viel als machen, dass das

Andere sich selbst erhält. Hierunter liegt nun allerdings der Anfang eines spekulativen Gedankens verborgen, dessen nähere Entwicklung in die metaphysische Lehre von den Atomen und der Repulsion derselben im Kapitel vom Fürsichsein gehört (vgl. Hegel's Log. T. I. S. 104 ff.), der aber gehörig entwickelt die Sache in dem, was sie sein sollte, auch über sich hinaus und vielmehr zu ihrer Endschafft und zum Uebergange in etwas Höheres fortführt. Für sich allein betrachtet, ist in diesem negativen Verhalten der Wesen zu einander zunächst noch nichts weiter als der Begriff des Verhältnisses überhaupt ausgesprochen, der eben die negative Beziehung selbstständig für sich bestehender Wesen auf einander enthält, und zwar eine negative eben darum, weil die Wesen dabei in ihrer Selbstständigkeit gegen einander erhalten werden. Hierzu kommt dann die nähere, aber ebenfalls schon in dem angegebenen Begriffe liegende Bestimmung, dass jedes des anderen zu seiner eigenen Selbsterhaltung bedarf, indem es gerade dann eine Störung erleiden d. h. seiner Selbstständigkeit und Selbsterhaltung verlustig gehen würde, wenn die Entgegensetzung gegen das andere aufhörte. Hiermit ist denn klar, wie bedingt diese Wesen gegen einander auf die Spitze gestellt sind, und wie sie eben damit ihre Selbstständigkeit und Selbsterhaltung vielmehr verlieren. Denn jedes ist nun, statt wahrhaft für sich zu sein, vielmehr durch das andere gesetzt und vorausgesetzt; es ist selbstständig nur durch das andere, d. h. es ist zugleich nicht selbstständig. Indem sie aber gegenseitig einander und ihre Selbstständigkeit eben so wol setzen als negieren, gehen sie eben um des Widerspruches willen, der darin liegt, alle zu Grunde in einem höheren Dritten; die negative Beziehung wird zunächst zur positiven, die Repulsion zur Attraktion. Um es aber dahin nicht kommen zu lassen, wird von H. die Entgegensetzung stabil gemacht oder fixiert, die zwar nur eine konträre sein soll, jedoch unaufhaltsam auch zur kontradiktorischen werden muss. Der von H. selbst aber ohne Bedenken aufgenommene Widerspruch, dass die Wesen durch den realen Erfolg leidend und thätig zugleich werden, liegt nun ebenfalls schon in der Sache, denn das Leiden ist spekulativ betrachtet schon das Gesetzwerden durch das andere, die Thätigkeit aber das Setzen des anderen, womit zugleich auch ein jedes sich selbst setzt und selbst aufhebt, und dann die Attraktion und Repulsion, und etwa noch die Wechselwirkung. — Sollen wir endlich zu 3. nach dieser Theorie das gegenständliche Wesen noch im Ganzen betrachten, so ist der Grundgedanke desselben, welcher der Anfang, aber sogleich auch das Ende eines spekulativen ist, so eben dargelegt worden; um aber ein Bild des Ganzen auch bildlich zu geben, so möchten wir dasselbe eine Spiegelfechtereie oder eine Art Turnier nennen, welches durch die Dinge und Wesen in der Welt aufgeführt wird. Die Wesen sind nämlich wohlgepanzerten Rittern zu vergleichen, deren eigentliches und unerkennbares Was hinter ihrem Harnisch verborgen ist, die aber, jeder in seiner bestimmten Qualität und eigenen Schwere, einander in gehöriger Positur erhalten und sich nötigen, als das gegen einander sich zu zeigen und zu bestehen, was sie sind. Alles, was ausser ihrem eigentlichen Was noch an ihnen ist, und was zwischen ihnen vorgeht, Gefecht, Bewegung, veränderte Stellung u. s. w., ist nichts Reales, nur Spiel und zum Schein. Dieses formale Zusammen hat aber den realen Erfolg, dass sie sich leidend und thätig zugleich gegen einander verhalten, Druck (Stoss und Hieb) und Widerstand gegen einander ausüben. Eine eigentliche Störung kommt dabei nicht vor, da alles, was man dafür halten könnte, schon zum voraus zur wirklichen oder gespielten Sache

gezogen ist und in der Absicht liegt, selbst diejenigen realen Erfolge, wenn etwa Arme und Beine zerschmettert werden, welche durch den konträren Gegensatz und dessen Explosionen, z. B. eine Entladung gegenseitig gespannter positiver und negativer Elektrizität, ebenfalls schon vorgesehen sind; denn dass dabei eine ganze Rittersubstanz zu Grunde ginge, was gegen die Absicht wäre, wird Gott wol verhüten. — Wozu nun aber diese ganze Spiegelfechtereie in der Welt dasein und dienen soll, muss ihrem Entdecker nachzuweisen überlassen bleiben; über ihre subjektive (d. h. aus dem subjektiven Denken stammende) Entstehung aber möchte Folgendes sich nachweisen lassen. Der Standpunkt des blossen Wahrnehmens wird verlassen, (daher auch in das Bisherige schon mehrere Bestimmungen hereinfallen, welche über unseren gegenwärtigen Text hinausliegen,) und wird darum verlassen, weil die Erfahrung in den Erscheinungen einige Widersprüche liefert, die man als solche ein für allemal nicht will stehen lassen; daher das Ganze in eine andere Form, unter andere Gesichtspunkte gebracht werden muss, oder zum Teil auch in das subjektive Denken hinübergespielt wird, um sich wenigstens die Meinung oder die Täuschung zu erwerben, als ob den Uebelständen nun abgeholfen und das Fehlerhafte verbessert wäre. Hierzu wurde denn auch von H. dieses ganze künstliche Gerüste von einer Menge von einfachen Wesen und deren nebulosem gegenseitigen Verhältnis, mit seinem leeren Unterschiede von einem Realen und Nicht-Realen, und mit seinen Hülsbegriffen (d. h. Notbehelfen) eines sonst nicht ausreichenden subjektiven Denkens, von einem intelligibelen Raume und von zufälligen Ansichten u. s. w. erfunden, — in der Hauptsache auf kantischer Grundlage, jedoch so, dass auch von den Eleaten, Atomisten, selbst von Spinoza und Schelling allerlei hereinspielt. Der Reichtum der Natur und ihrer mannigfaltigen Erscheinungen wurde unter einige dünnliche Abstraktionen und Verstandesbegriffe untergesteckt, und die Erfahrung überhaupt — nicht begriffen, sondern nur in eine reflektierte Form gebracht, und, was sich dabei in die Theorie nicht fügen wollte, dazu verurteilt, nicht Reales zu sein. Indem der ganz gewöhnliche Inhalt der Erfahrung unter eine solche Reflexionsform gebracht ist, der man es nur in ihrer philosophischen Sprache und Zurichtung nicht sogleich ansieht, dass sich das, was jeder weiss, dahinter versteckt hat: hat dann der Erfinder das Vergnügen, diesen in die Theorie hinübergespielten Inhalt aus ihr wieder zurückzuerklären, die Erscheinungen nunmehr als etwas durch das System Notwendiges zu setzen, und das zuerst Vernichtete, hier das Nicht-Realc, wieder aufleben und seine Rolle, wie in der Erfahrungswelt auch, wieder fortspielen zu lassen, — auf ähnliche Weise, wie Fichte, der dieses Meisterstück des subjektiven Denkens auf seine höchste Spitze trieb, alles Nicht-Ich zuvor vernichtete, um alles dann um kein Haar besser, als das gemeine Bewusstsein: in der gemeinen Erfahrung es auch hat, aus dem schöpferischen Ich wieder hervortreten zu lassen. — Ist nun durch diese Theorie etwas erklärt? Da nach H., der hiermit zugleich über die Art und das Verhältnis dieses subjektiven und reflektierenden Denkens zu den äusseren Gegenständen ein sehr offenes Geständnis ablegt, das Denken seinen eigenen Weg verfolgen muss, um in den erkennbaren Hauptpunkten (d. h. in denen, welche die Theorie dafür hält,) mit der Natur der Dinge wieder zusammenzutreffen: so ist sehr zu zweifeln, ob dieses Zusammentreffen sonst bei einem einzigen Hauptpunkte gelungen sei; die nicht-realen Prädikate aber lassen das Eine Ding von vielen Eigenschaften noch eben so wie zuvor, und insofern hat die Theorie nichts daran verdorben. Heisst aber erklären

so viel als denkbar machen, so ist durch die philosophische Form und Sprache, in welcher die Dinge nun erscheinen, und durch eine gewisse ökonomische Zurückhaltung alles vielmehr erst schwierig und verworren gemacht worden, so dass man da, wo H. auf die Frage: Was heisst denn nun wirkliches Geschehen? „bildlich“ antwortet: es heisst Uebersetzung des Was der Wesen in eine andere und andere Sprache, — selbst zu antworten versucht wird. Nein, nur in Eine, die babylonische; ungeachtet dabei Schelling's Gegenbildern, Scheinbildern u. s. w. des Absoluten, deren halbe Wahrheit dem mit Sch. Bekannten einfallen soll, um Herbart's ganze desto leichter zu fassen, gräuliche und verunstaltende Verwirrungen Schuld gegeben werden. Hätte H., wenn er bildlich reden will, sogleich gesagt, dass die Wesen in der Welt Turnier spielen, und an diesem Bilde seine weiteren Erklärungen aus einander gesetzt, so würde die Sache für Jedermann verständlich gewesen sein. — Hat ferner diese Theorie, ausser ihrer äusseren Notwendigkeit durch ihre Voraussetzung, auch eine innere durch einen ununterschiedlich notwendigen Gedanken? Ganz und gar keine, weil sie keinen solchen Gedanken hat, oder der beliebig hereingezogene, auf dessen einseitige Abstraktion das ganze System gebaut ist, in seiner Notwendigkeit nicht entwickelt wird, womit er freilich das System sogleich auch wieder stürzen würde. Im Gegenteil fällt daher bei einer gelinden Berührung und dialektischen Bewegung alles auseinander; auch lässt sich das Willkürliche und das Schicksal dieser Theorie, selbst nur unter einem ihrer nicht realen Hilfsbegriffe (von denen überhaupt in der Philosophie keine Rede sein kann) zu stehen, nämlich ganz selbst nur eine zufällige Ansicht zu sein, in der künstlichen und mühsamen Zusammenhaltung der Teile erkennen, und in den sogleich Verdacht erregenden wiederholten Vorschriften, was und wie man denken solle, um nämlich in die Vorstellungsweise der Theorie hineinzukommen. — Sind nun durch diese Theorie auch die gemeister-ten Philosophen, Aristoteles, Spinoza, Schelling übertroffen und weit zurückgelassen? Diese Philosophen haben gar nicht auf solche Weise philosophiert, und wären vielleicht im Stande gewesen, diese Weise nicht einmal für echte Philosophie zu halten. — Sind endlich durch diese Theorie die anstössigen Widersprüche entfernt worden? Kein einziger, wenn man sich nicht etwa dadurch will täuschen lassen, dass einige Widersprüche in das Nicht-Reale verlegt worden sind, wie es z. B. von den Widersprüchen im Begriff der Bewegung, welche H. im allgemeinen dem Eleaten Zeno nicht ablängnen will oder kann (vgl. ebendas. § 117), heisst (§ 129): „sie schaden nichts (was heisst das?), weil die Bewegung nichts reales ist.“ Hört darum der Widerspruch Widerspruch zu sein auf, er sei wo er sei? Es ist aber nicht nur kein einziger hinweggenommen, sondern noch viele neue hinzugekommen, wie schon die bisherige Entwicklung und die Vergleichung mit dem Inhalt unserer §§ zur Genüge zeigt. Ja man darf wol sagen, dass die ganze Theorie ein Nest voller Widersprüche ist, wenn sie auch H. nicht dafür gehalten oder gar nicht wahrgenommen hat, wovon wir hier nur noch zwei bemerklich machen wollen: den einen des Realen und Nicht-Realen in Einem, welcher an die Stelle des Einen und Vielen im Dinge getreten ist, den anderen den nun im gegenständlichen Wesen überhaupt hausenden Widerspruch, der, wenn in diesem überhaupt auch Einheit sein soll, sich aus der Entgegensetzung der Wesen entwickelt. — Gerade an diesem Letzteren aber, an der Beseitigung der Widersprüche, hat diese Theorie sich selbst den Maassstab ihrer Beurteilung aufgestellt. Denn von der Voraussetzung, dass die sogenannten widersprechenden Erfahrungs-

begriffe (wären sie wirklich schon Begriffe d. h. etwas Begriffenes, so wäre gar nichts weiter erforderlich) eben wegen des Widerspruches einer Umarbeitung und Verbesserung durch das Denken bedürfen, war sie ausgegangen. Hat sie dieses nun nicht geleistet: wozu ist sie da? Es ist hierbei von selbst klar, dass für Jemand, der das Wo der Widersprüche nicht bloss auf das nur subjektive Denken beschränkt, als ob dieses allein, ohne dabei zu Grunde zu geben, sie in sich aushalten könnte, das sonstige geistige und natürliche Universum aber diese Kraft nicht besässe: sondern der vielmehr überall, wo sie wirklich vorhanden sind, sie auch anerkennt, aber zugleich was und warum sie sind, und worin sie aufhören, erkennt und begreift, — dass für einen solchen also das ganze Unternehmen der Erfindung einer solchen Theorie und Metaphysik ohnehin etwas Ueberflüssiges ist, weil die ganze Voraussetzung hinwegfällt. — Uebrigens moze durch dieses wol nicht unlehrreiche Beispiel zugleich, so weit es hier möglich war, gezeigt sein, wozu selbst bei einem so achtbaren und scharfsinnigen Philosophen die blosser Reflexions- und Subjectivitäts-Philosophie mit ihren Voraussetzungen und Erklärungen führt, so sehr sie bei diesem noch sehr erhaben über dem, was Andere darin geleistet, steht. —

§ 81.

Allein abgesehen davon, dass in solchen Bestimmungen das Bewusstsein sich ohnehin nicht mehr als wahrnehmendes, obwol Wahrheit suchendes, verhält, wird auch durch diese spitzfindigen Unterschiede und verschiedenen Rücksichten, welche den Widerspruch beseitigen sollen, demselben nicht abgeholfen, vielmehr der Gegensatz, an dem das ganze Wahrnehmen sich verlief, nur desto reiner hervorgehoben. Der Unterschied für's Erste, der zwischen einer wesentlichen einfachen Bestimmtheit des Dinges und einer ihm ebenfalls notwendigen und doch unwesentlichen Verschiedenheit gemacht wird, hebt sich sogleich an sich selbst auf, denn was dem Dinge notwendig ist, gehört auch zu seinem Wesen. Es bleibt daher in einem und demselben Wesen vielmehr eben so sehr Sein-für-Anderes, was es nur in der Unwesentlichkeit seiner mannigfaltigen Beschaffenheit sein sollte, als fürsichseiendes Eins, wofür es nur in seiner wesentlichen Bestimmtheit gelten sollte. Aber es behält auch denselben Unterschied an ihm, wenn es auch nur als einfache, absolut sich nur von anderen unterscheidende Bestimmtheit gesetzt wird, oder vielmehr hört es gerade durch seine absolute Bestimmtheit, durch welche es als Ding für sich im Gegensatze gegen Anderes sich halten soll, dieses fürsichseiende Eins zu sein auf, indem es hiermit auf die reinste Spitze seiner Ab-

straktion getrieben ist. Denn fürsichseiend ist etwas nur, insofern es nicht in Beziehung zu Anderem und in Zusammenhang mit Anderem steht, da die Continuität mit Anderem das Fürsichsein vielmehr aufhebt. Was aber durch absolute Bestimmtheit sich von Anderem unterscheidet, steht eben dadurch zu dem Anderen, wovon es sich unterscheidet, im Verhältnis, und ist nichts Anderes als nur dieses Verhalten zu dem Anderen, dieses aber die Negation seiner Selbstständigkeit: so dass das Ding gerade durch seine wesentliche Bestimmtheit oder Eigenschaft, nach welcher es das nur fürsichseiende Eins sein soll, dieses vielmehr nicht ist, und darin zu Grunde geht.

§ 82.

Es bleiben daher für den Gegenstand als Resultat der ganzen Bewegung nur die beiden schon angegebenen Momente des Fürsichseins und des Seins-für-Anderes, und zwar beide in solcher Unzertrennlichkeit, dass keines für sich ohne das Andere ist, und jedes durch sich selbst in das andere übergeht, und der Gegenstand mithin, der, wie sich ergeben hat, ein Anderes an ihm selbst, und sich selbst ein Anderes (in-sich-reflektiert) ist, sich zeigt in einer und derselben Beziehung oder Rücksicht das Gegenteil seiner selbst zu sein, — für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist. — Nach der letzten Bestimmung des Wahrnehmens, welches sich das Wahre ohne Widerspruch zu erhalten suchte, sollte nur das Sein-für-Anderes das Unwesentliche, das Eins- und Fürsichsein allein das Wesentliche am Gegenstande sein. Allein, da beide entgegengesetzte Bestimmungen durchaus nicht von einander zu trennen sind, und das Fürsichseiende eben darum, weil und insofern es für sich ist, ebendarum und insoferne auch für Anderes ist: so ist das Wahre vielmehr, dass dem Gegenstande das Sein-für-Anderes eben so wesentlich als das Fürsichsein ist, und beide in einer Einheit ihm zukommen. Sind aber beide entgegengesetzte Bestimmungen gleich wesentlich, so sind sie eben darum auch beide gleich unwesentlich und heben sich auf. Sie sind aber darum nicht Nichts, so dass das Widersprechende, indem es sich aufhebt, nur dieses negative Resultat hätte, gar nichts übrig zu

lassen: — als ein Nichtiges zeigt sich vielmehr ihre Abstraktion, in welcher sie vorher für das Wahre gehalten wurden — sondern als aufgehobene sind sie, wie sie bereits genannt wurden, nur Momente ihrer Einheit, und dieses macht das positive Resultat aus. Das Wahre aber ist nunmehr diese Einheit selbst, in welcher die Entgegengesetzten nur Momente sind. Hiermit hat aber auch der bisherige Gegenstand sich aufgehoben, der nur in der Entgegensetzung dieser in ihrer Unwahrheit festgehaltenen Abstraktionen seinen Wert und seine Bedeutung hatte, oder es wird der Gegenstand, wie das Wissen von ihm, nunmehr nur als Erscheinung gewusst (§§ 18—20). —

Anmerkung. „Etwas ist für sich insofern es für Anderes ist, und umgekehrt“ — diese beiden einander entgegengesetzten Bestimmungen sind gerade auf der Spitze ihrer Abstraktion, welche sie jede für sich allein festzuhalten sucht, unzertrennlich, und gehen in eine Einheit zusammen, welche sie zu Momenten hat. Von dem Einen kann ohne das Andere gar nicht gesprochen werden; es kann kein Fürsichsein geben oder gedacht werden ohne das Sein-für-Anderes, und umgekehrt, denn jede Bestimmung setzt die andere, oder setzt sie schon voraus. Oder was für sich ist, muss eben deswegen auch nur Anderes sein können, weil es ausserdem gar nicht für sich sein könnte. Eben wegen der reinen Entgegensetzung fallen beide in eine Einheit. Jedes hat das Andere an sich und ist nicht ohne das Andere. Folglich eben darum, weil und insofern das Eine ist, ist auch das Andere; insofern das Eine nicht ist, ist auch das Andere nicht. Es kann daher auch nicht in der Welt aufgetrieben werden, das nicht eine solche Einheit von beiden wäre, oder das, wenn es einmal als ein Fürsichseiendes bestimmt ist, nicht zugleich auch ein Für-Anderes-Seiendes wäre. Für Anderes zu sein konnte es nur dann aufhören, wenn das Andere, wofür es ist, es selbst wäre; dann wäre es aber auch nicht mehr nur sich in Entgegensetzung gegen ein Anderes.

§ 83.

Auch diese Weise des Bewusstseins, wie es sich als wahrnehmendes zum gegenständlichen Wesen verhält, hat sich für uns mithin als eine unwahre Weise des Wissens ergeben, wie das gegenständliche Wesen selbst, welches durch diese Weise in seiner Wahrheit und, wie es an sich ist, genommen werden sollte, die Erfahrung lieferte, dass es so vielmehr nicht an sich ist, und statt sichselbstgleicher unveränderlicher Wahrheit nur Ungleichheit, Veränderlichkeit und Widerspruch an ihm wahrnehmen liess, wodurch es sich zur blossen Erscheinung herabsetzt. — So sehr diese Verhaltungsweise der gewöhnliche Stand-

punkt ist, auf welchem das gewöhnliche Bewusstsein im täglichen Leben wie in vielen Wissenschaften sich heruntreibt, indem es von einzelnen zu Grunde liegenden sinnlichen Gewissheiten und Beobachtungen ausgehend und an diese seine Abstraktionen und Reflexionen knüpfend, zu allerlei Erfahrungen und Allgemeinheiten gelangt, und bald dieses bald wieder sein Gegenteil als Wahrheit verfolgt und festhält, ohne den Widerspruch inne zu werden, oder seine verschiedenen Gedanken auch nur zusammenzubringen (vgl. Anmerk. zu § 75): so wenig können wir auf diesem Standpunkte, nachdem er sich für uns selbst aufgehoben und vernichtet hat, uns länger erhalten, oder wir sind vielmehr darüber bereits hinausgegangen. Die Allgemeinheit, mit welcher es das Wahrnehmen zu thun hatte, war noch eine sinnlich bedingte: in den Bestimmungen aber, welche sich zuletzt für das Wesen des Gegenstandes ergeben haben, wornach dieses in einer Einheit und Allgemeinheit für sich und auch nicht für sich (d. h. für Anderes) zu sein sich bestimmt hat, ist alle sinnliche Bedingtheit bereits verschwunden, und diese Bestimmungen sind hiermit reine Gedankenbestimmungen geworden. Die Einheit dieser Momente ist daher jetzt als unbedingte Allgemeinheit der neue Gegenstand; und es wird sich zeigen, wie an demselben seine beiden Momente einesteils als in sich reflektiertes Wesen, anderenteils als äussere Entfaltung desselben in einer seinem Inneren nicht mehr widersprechenden mannigfaltigen Beschaffenheit, oder als bleibendes Innere und als wechselnde Erscheinung von neuem hervortreten. Das Bewusstsein aber, für welches der Gegenstand sich so bestimmt hat, ist nunmehr ebenfalls ein anderes geworden; es ist so der Verstand, in dessen Reich wir hiermit übertreten. —

C.

DER VERSTAND.

§ 84.

Ueber das Sinnliche ist schon die Wahrnehmung hinausgegangen: das Ding selbst als solches, ihr Gegenstand, ist ein blosses Ab-

straktum, welches keine sinnliche Gewissheit aufzuzeigen vermag. Allein durch das Sinnliche, welches ihr zu Grunde liegt, noch bedingt, hat die Wahrnehmung es mit sinnlichem Stoffe der unmittelbaren Gewissheit und mit Reflexions-Allgemeinheiten zugleich zu thun, und verläuft sich in der Unwahrheit und im Widerspruche ihrer Bestimmtheiten und Abstraktionen. Der Verstand, für welchen die Dinge der Wahrnehmung nur als Erscheinung gelten, hat damit den reinen Gedanken oder ein an sich seiendes Wahres bereits erreicht; allein, weil er sich selbst darin noch nicht erkennt, oder weil er noch nicht Begriff, oder jenes nur erst an sich Begriff ist, tritt ihm seine Wahrheit noch als Gegenstand gegenüber. Diesem gegenständlichen Wesen liegt, wie sich ergeben hat, das unbedingte Allgemeine zu Grunde, dessen Natur und Entwicklung im Folgenden zu betrachten ist.

§ 85.

Dieses unbedingte Allgemeine ergab sich (§ 82) als die Einheit, in welcher die entgegengesetzten Bestimmungen des Fürsichseins oder des Eins und des Seins für Anderes oder des Mediums der unterschiedenen selbstständigen Materien (der nach aussen offenen mannigfaltigen Beschaffenheit) zusammenfielen und sich aufhoben. Diese Aufhebung als solche ist das negative Resultat der vorhergegangenen dialektischen Bewegung. Da aber diese Negation nicht das Nichts überhaupt zur Folge hat, sondern als bestimmte Negation der ausser einander und in der Entgegensetzung gehaltenen Bestimmtheiten nur die Aufhebung ihrer gleichen, sich widersprechenden Selbstständigkeit und Wesentlichkeit war, so ist darin ein positives Resultat enthalten, in welchem sie selbst noch, aber nur als Momente (als aufgehobene, unselbstständig gewordene Bestimmtheiten) einer und derselben Einheit erhalten und aufbewahrt sind. (Vgl. Anmerk. zu § 57.) In Einer Einheit sind die beiden Bestimmtheiten eben darum, weil jede derselben in die andere übergeht, keine für sich gegen die Andere sich behaupten kann. In dem Positiven des Resultats zeigt sich daher ihre Einheit so, dass sie, wenn sie auch der Form nach noch unterschieden werden, doch ihrem Inhalte nach nicht verschieden, sondern vielmehr ein und dasselbe Wesen sind.

§ 86.

Diesen Formunterschied an dem einen Wesen macht daher zunächst noch das Fürsichsein und das Sein-für-Anderes aus. Und da nichts überhaupt von so besonderer Beschaffenheit sein kann, dass es dieser Form oder Kategorie, für sich zu sein und zugleich zu Anderem sich zu verhalten, nicht anheim fiele und in diese unbedingte Allgemeinheit zurückginge, so ist dieses Wesen auch seinem Inhalte nach schlechthin allgemein, so dass, wie vorher für das Wahrnehmen alles ein Ding, so nun für das Bewusstsein des Verstandes alles ein Wesen von der angegebenen Beschaffenheit ist, und diese unbedingte Allgemeinheit seine Wahrheit ausmacht. — Von dieser Beschaffenheit ist also im allgemeinen der neue Gegenstand des neuen Bewusstseins, welches Verstand genannt worden ist. — ein Name, auf den übrigens hier nichts weiter ankommt, da dieses Bewusstsein vielmehr in seinem Inhalte, in den Bestimmungen seines Wissens, aufzufassen und zu betrachten ist. Für uns aber ist der so bestimmte Gegenstand wieder notwendig entstanden; für dieses Bewusstsein selbst ist er, woher immer es ihn habe, und zwar als ein ansichseiendes Wahres, was auch insoferne ganz richtig ist, als das Wahre hier beginnt, aber nur erst an sich vorhanden ist. — Fragen wir nun, in welcher näher zu bezeichnenden Gestalt das gegenständliche Wesen dem angegebenen Begriffe entspricht, so ist es (1) das, was Kraft genannt wird, oder vollständiger die Kraft und ihre Aeussierung, deren Entwicklung in die Betrachtung des Gegenstandes (2) als Uebersinnliche Welt und Welt der Erscheinung nebst dem Gesetz der Erscheinung, wie dieses in den Gegenstand (3) als Unendliches, Leben und Lebendiges und mit der Erfassung des Begriffes als Begriff dann in das Selbstbewusstsein übergeht. —

1. Die Kraft und ihre Aeussierung.

§ 87.

Dadurch, dass das Bewusstsein die Unwahrheit seiner einseitigen Abstraktionen aufgab, hat es das Wahre erreicht, und hiermit das Element des Gedankens. Dieses Wahre ist aber nur erst an sich vorhanden, indem es noch als ein Gegenständliches

für das Bewusstsein auftritt, in welchem dieses noch nicht sich hat und erkennt. Zwar hat sich für uns schon in der Wahrnehmung gezeigt, wie das Bewusstsein selbst an dem Werden des Gegenstandes beteiligt ist, und wie auf der Seite des Wahrnehmenden sowol als des Wahrgenommenen sich das Gleiche ergab (§ 79), auf beiden Seiten die Reflexion in sich als ein Anderes: und insofern die Gleichheit, in welcher das Bewusstsein den Gegenstand als sich selbst weiss, oder in ihm für sich ist, als das Ziel seiner ganzen Bewegung zur Wahrheit bestimmt wurde, könnte dieses schon da gewonnen zu sein scheinen. Allein da ausserdem, dass jene Bestimmungen in ihrer eigenen Ungleichheit und Entgegensetzung noch ihre Unwahrheit an sich tragen, auch das betrachtete Bewusstsein selbst zunächst nur die gegenständliche Wahrheit vor Augen hatte und verfolgte, so hat es dort in der That das Ziel der Erhebung seiner Gewissheit zur Wahrheit noch nicht für sich erreicht. Es tritt ihm daher, und zwar eben das, was das Resultat der vorhergehenden Stufe war, in einer neuen gegenständlichen Gestalt auf, nur mit dem Unterschiede, dass bei der Entwicklung dieser das Bewusstsein, welches Verstand ist, nun selbst dazu gelangt, das unmittelbare gegenständliche Wesen überhaupt nicht mehr für eine unmittelbare Wahrheit zu halten, sondern es überhaupt als Erscheinung zu erkennen, welche ihr Wesen und ihre Wahrheit in einem Anderen, Nichterscheinenden, hat. Und da das nichterscheinende Wesen vielmehr der Gedanke ist, so wird das Bewusstsein auch selbst dazu gelangen, diesen als solchen zu erfassen, und in denjenigen Bestimmungen, zu welchen der Gegenstand für es sich fortgebildet hat, sich selbst und sein eigenes reines Wesen zu erkennen, — womit es begreifendes Bewusstsein wird, und so erst sein Ziel als Bewusstsein erreicht. —

§ 88.

Zunächst ist daran zu erinnern, dass das Bewusstsein im Wahrnehmen, indem es wechselweise bald das Eins des Dinges, bald das blossе Zusammen der Eigenschaften oder das Medium der selbstständig bestehenden Materien festhielt, in seiner ganzen Bewegung nichts anderes war als das fortwährende

Uebergang von der einen dieser entgegengesetzten Bestimmungen zur anderen, welche sich der Form nach als Für-sichsein und Sein-für-Anderes ergeben haben. Eben das, was das Bewusstsein in der Bewegung des Wahrnehmens war, wird ihm jetzt selbst Gegenstand und kommt ihm in gegenständlicher Form zum Wissen. Dieser Gegenstand ist die Kraft, welche in ihrer Aeusserung und in der Rückkehr aus derselben die Bewegung jenes Uebergangs von der einen entgegengesetzten Bestimmung zur anderen, worin sie jedoch eine und dieselbe Kraft bleibt, an ihr selbst dem Bewusstsein darstellt. Es ist etwas Gewöhnliches, dass eine Erscheinung, welche an den Dingen hervortritt und wieder verschwindet, als die Aeusserung einer Kraft angesehen, die Kraft aber selbst, welche solches hervorbringt, nicht selten für etwas Unbekanntes genommen wird. Es ist nun sie selbst in den Bestimmungen ihres Wesens und deren Zusammenhang, und die weitere Entwicklung des Bewusstseins an denselben näher zu betrachten. —

Anmerkung. Gleichwie man von einem unbekanntem Ansieh der Dinge spricht, ist es auch eine gewöhnliche Redensart geworden, von der Kraft zu sagen, dass sich zwar ihre Wirkung oder Aeusserung erkennen lasse, die Natur der Kraft aber selbst etwas gänzlich Unbekanntes sei, das sich allem Nachforschen und Erkennen entziehe. Alles, was in früheren Anmerkungen über das Geheimnis des Dinges an sich bemerkt worden, wäre nun fast eben so bei diesem vermeintlichen Geheimnisse der Kraft wieder in Anwendung zu bringen, denn es ist dieselbe Abstraktion und Reflexion, welche hier wie dort den unbekanntem Gegenstand sich selbst erst erschafft, und hinterher nicht weiss, was sie gethan hat, und in ihrem Werke sich nicht mehr erkennt. Oder sei es auch Tradition des gemeinen Bewusstseins, welches gar vieles ihm als wahr Geltendes in den Fluten seines breiten Stromes fortwälzt, und, wenn es über das Unmittelbare der Erscheinung sich hinauswagt, alsbald an dem nächsten besten Unsichtbaren als an einer fixen Wahrheit hangen bleibt: so ist es doch Sache des philosophischen Bewusstseins, nicht ebenfalls auf solchen Klippen sich festsetzen zu lassen. Und besonders ist von denen, welche das ganze Erkenntnisvermögen selbst erst kritisch prüfen und ausmessen wollen, zu erwarten, dass sie nicht selbst sogleich einer gemeinen Redensart huldigen, sondern zuvor untersuchen, wie das Bewusstsein zu einem solchen Wesen oder Begriffe, wie die Kraft sein soll, überhaupt gekommen sei. — Etwas, was ihr selbst oder wahrnehmet, nennet ihr Aeusserung einer Kraft, d. h. ihr gehet über etwas, was euch unmittelbar gegeben wird, und zwar (für uns) weil es nichts Bleibendes ist; sondern, wie es kommt, auch wieder geht, oder, wie es in äusseres Dasein eintritt, aus diesem auch wieder verschwindet, hinaus, und gehet zu einem Anderen, einem Nicht-Erscheinenden oder Verborgenen, über; die äussere Erscheinung, die erst dadurch, dass ihr sie

verlasset, zur Erscheinung bestimmt wird, verlasset ihr, und setzt dafür etwas Anderes, ein Inneres, aus welchem, wie ihr erklärt, das Aeussere hervorbricht. Wie kommt ihr nun dazu, dieses Andere oder Innere etwas Unbekanntes zu nennen, das euch durch euer eigenes Thun, durch euer Hinausgeben und Setzen, erst entstanden und geworden ist? Etwa darum, weil ihr die Kraft selbst nicht sehen konnet? Aber dieses Unsichtbare ist euere eigene Annahme und That, euere Reflexion über das Sichtbare, das euch für sich nicht genügend, sondern zu seiner Ergänzung oder Vollständigkeit noch eines Anderen bedürftig erschien. Und was zeigt euch denn dieses Unsichtbare in dem, worin es sichtbar wird, in seiner Aeusserung? Etwa noch Etwas Anderes als wovon ihr zuerst ausgegangen seid und um dessen willen ihr eine Kraft angenommen habt? Nein; ihr werdet dieses sonst ebenfalls zur Aeusserung und Erscheinung, von welcher ihr ausginget, rechnen, und um eben dieses das Innere der Kraft oder sie selbst als solche vermehren. Wenn nun um ein solches äusseres Mehr auch das Innere mehr wird oder den entsprechenden Zuwachs erhält, so steht doch wol das innere Quantum mit dem äusseren Quantum, das innere Was mit dem äusseren Was im gleichen Verhältnis, oder ist wol gar dasselbe was jenes ist? Oder ist euch ausser dem, was und worin die Kraft sich äussert, noch sonst etwas in ihr, was sie nicht äussert, noch irgend ein anderer Inhalt anzunehmen erforderlich? Aber ihr wollt ja nur euere Erscheinung erklären; was soll es euch also nützen, mehr dafür anzunehmen, als ihr gerade dazu braucht? Oder, wenn ihr es thut, so werdet ihr dieses Mehr auch rein als euere Zuthat und Erfindung bloss auf euch zu nehmen haben; denn, da in diesem Teile, den ihr noch mehr hinzufüget, die Kraft sich nicht äussert: wie könnt ihr etwas davon wissen? Wie nur davon sprechen? Es ist also überhaupt wol kein anderer Inhalt in der Kraft, als der in der äusseren Erscheinung auch vorhanden ist? Der nämliche Inhalt wird nur doppelt gesetzt; das Nämliche, was zuerst äusserlich als ein Ausgebreitetes oder Mannigfaches vorhanden ist oder war, wird aus dem äusseren Raum und Dasein in ein Inneres verlegt und in ein Einfaches zusammengefasst, oder, mit anderen Worten, es wird in eine reflektierte Form gebracht, und diese ist euere Kraft. Was euch nun auf solche Weise an ihm selbst ein Insichgehende, ein In-sich-zurücktretendes, seiner Form nach sich selbst ein Anderes wird, das sollte euch ein Unbekanntes sein? Aber es ist ja nichts Anderes als euer Gedanke, der an dem gegebenen Aeusseren und aus demselben selbst in sich geht, oder der, indem er jenes im Reflexe hat, darin zugleich sich in sich reflektiert; oder überhaupt dasjenige, was eine Reflexion und Reflexionsform genannt wird. Ihr kennt also euer eigenes reflektierendes Denken nicht; und freilich, wenn ihr es recht kännetet, möchtet ihr es wol nicht für völlig genügend und ausreichend halten, sondern nach etwas Anderem und Besserem euch noch umsehen. Aber es ist euch doch sonst bekannt, wie durch das Denken ein gegebenes Mannigfaltiges zusammengefasst und in eine Einheit vereinigt wird, was ihr sogar dem Ich zuschreibet oder gleichsetzet, und einen Begriff zu nennen pfeget. Habt ihr an der Kraft etwas Anderes als eine solche formale Einheit, wie euer Begriff ist? Ihr werdet vielleicht noch einen Unterschied machen, denn den Begriff nehmet ihr als eine Thätigkeit oder Sache eueres bloss subjektiven Denkens auf euch selbst herüber; bei der Kraft aber kommt noch euere Meinung hinzu, dass sie auch etwas Objektives sei. Allein, ob sie das eine oder das andere, oder auch beides sei, ist vorerst gänzlich gleichgültig, ehe wir nicht mit etwas Anderem im Reinen sind. Der Gedanke oder

Begriff der Kraft hat nämlich, wie sie auch in jener Hinsicht gefasst werden möge, einen Mangel, etwas Unzureichendes, an ihm selbst, und insofern mögt ihr allerdings sagen, dass noch etwas Unbekanntes hinter der Sache verborgen sei, hinter welches ihr noch nicht gekommen seid. Indem nämlich derselbe Inhalt der Kraft zweimal, erstens äusserlich oder für Anderes, und dann innerlich oder nur sich, genommen wird, und folglich in beiden Unterschiedenen eine und dieselbe Einheit des Inhaltes vorhanden ist, aber der Form nach der ebengenannte Unterschied eintritt, wornach die Kraft, in ihrer Einheit, doch sich selbst ein Anderes wird, aber auch in ihrem Anderssein sich auf sich selbst als das Gleiche und Nämliche bezieht, oder in ihrem Unterschiede mit sich identisch bleibt: so ist um dieser Identität oder um dieses Unterschiedes willen, der eben so schrauch kein Unterschied ist, zwar die Unendlichkeit der Form vorhanden, welche früher am Ich bemerkt worden (vgl. § 28 und Anmerkung dazu), und welche eben in der angegebenen Identität oder in der Beziehung des Sichselbstgleichen in und aus seinem Anderssein auf sich enthalten ist: allein der Inhalt der Kraft ist dieser Unendlichkeit ihrer Form noch keineswegs angemessen, sondern bleibt noch derselbe endliche, beschränkte und zufällige Inhalt, wie er in der Thatsache der Erscheinung zuerst gegeben ist. Es ist daher auch die Erklärung aus einer Kraft (eben so aus einem Gesetz der Erscheinung, wie sich später zeigen wird, und aus anderen solchen Reflexionsformen) etwas vollkommen Leeres und Unbefriedigendes, denn es geschieht dabei weiter nichts, als dass man den zuerst in ein Inneres hineingelegten und übergesetzten Inhalt unverändert wieder heraustreten lässt oder herauserklärt, und das Nämliche zweimal sagt. Es ist ein völlig tautologisches Reden, durch welches, eben weil dieses Erklären so ausserordentlich klar ist, dass es zwar ein Anderes, welches der Grund der Erscheinung sein soll, (denn auf ein wirklich Anderes, welches aber gleichwol mit dem Zu-Erklärenden identisch bleiben soll, geht das Erklären aus), beizubringen Anstatt macht, zu einem solchen Anderen aber (dem Inhalt nach) es in der That nicht bringt, — vielmehr ganz und gar nichts erklärt, und von der Erscheinung eben so viel oder wenig, als vorher auch, begriffen wird. Indem ihr also dieses Leere und Unbefriedigende der Kraft wol fühlt, darüber aber und, worin es liegt, euch selbst vielleicht noch nicht klar geworden seid, sagt ihr, dass die Kraft etwas Unbekanntes sei, statt zu erkennen, dass der ganze Gedanke oder Begriff der Kraft selbst, wegen seiner inneren Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, dieses Seichte und Unbefriedigende ist, und folglich, statt dabei stehen zu bleiben, vielmehr aufgegeben werden muss, um einem besseren Gedanken oder tieferen Begriffen, der jenes Leere und Unbefriedigende nicht mehr bei sich führt, Platz zu machen. — Dieses ist also das über der Kraft obwaltende Geheimnis. —

§ 89.

Etwas, ein unmittelbares äusseres Dasein und Bestehen — seinem Begriffe nach dasselbe, was vorher das Medium selbstständiger Materien, überhaupt eine mannigfache äussere Beschaffenheit als Inhalt und der Form nach das Sein-für-Anderes war — wird als die Aeusserung (Entfaltung, Ausbreitung) einer Kraft gesetzt oder betrachtet, — gesetzt in doppeltem Sinne:

sowol von dem Bewusstsein als durch ein Anderes, das es nicht selbst ist: beides aber darum, weil es sich als ein Entstehendes und Vergehendes zeigt. So also nur gesetzt, wie es an ihm selbst ein verschwindendes, sich aufhebendes Dasein ist, hat es seine Wahrheit, sein Ansichsein vielmehr in dem Anderen, in welches es zurückgeht und aus welchem es hervorbricht, in der Kraft, die als das Ansichseiende zugleich das Nicht-Gesetzte wäre. Die Kraft dagegen, im Unterschiede von ihrer Aeusserung, oder als dasjenige, in welches diese aus ihrer Ausbreitung als äusseres Bestehen oder aus ihrem Sein-für-Anderes zurück und zusammengeht, ist die fürsichseiende Einheit, und so die in sich zurückgedrängte oder eigentliche Kraft. In diesem Unterschiede als in-sich-reflektirtes Eins ist sie ein Anderes gegen das unmittelbare Etwas, welches eine äussere Selbstständigkeit, und worin sie ihre Aeusserung hat. Allein ihrem Inhalte nach kann sie nicht verschieden sein von ihrer Aeusserung; denn sie äussert nur was sie selbst ist. Die Kraft ist daher, so, in ihrem Fürsichsein, selbst nur die eine Seite des Ganzen; sie wäre nicht Kraft, wenn sie sich nicht äusserte, d. h. wenn sie nicht auch auf ihre andere Weise, als geäusserte Kraft oder als Entfaltung dessen, was sie ist, existierte, worin sie erst wahrhaft Kraft ist. Sie muss sich also äussern, oder sie geht notwendig in Aeusserung über; dieses heisst aber nichts Anderes als: sie hebt ihre fürsichseiende Einheit, die eine Weise ihres Seins, selbst auf, um im Unterschiede von sich auf ihre andere Weise, als ein Sein-für-Anderes und als ein unmittelbares Dasein zu existieren, und so erst wirklich Kraft zu sein. Auch geht sie ganz in ihre Aeusserung über; denn wenn sie etwas zurückbehielte, das sie nicht in das äussere Bestehen übersetzte, so wäre sie hierin ebenfalls nicht Kraft. Wenn sie aber sich geäussert hat, so ist sie wieder in sich gekehrt und für sich, um sich von neuem zu äussern. Es ist somit nur das beständige Uebergehen einer jeden der beiden (wol als selbstständig gesetzten, aber an ihnen selbst sich aufhebenden) Seiten in die andere, oder der Wechsel dieser Bestimmtheiten, die so nur Form-Unterschiede sind, vorhanden; und da diese beiden Seiten oder Bestimmungen sich wechselseitig bedingen, so dass die eine besteht,

während und insofern die andere nicht besteht, so ist nicht bloss die eine gesetzt, sondern die andere eben so sehr. Jede wird nämlich durch die andere sowol gesetzt als vorausgesetzt.

Anmerkung So wenig das bloss reflektierende Denken, insofern es nur erst die das philosophierende Bewusstsein unbewusst beherrschende Macht ist, oder insofern es nur erst das Sein, noch nicht das Wissen von sich selbst, eines Bewusstseins, und hiermit noch einen besonderen untergeordneten Standpunkt desselben ausmacht, die Aufgabe der Philosophie in Wahrheit zu lösen im Stande ist: so wichtig ist es doch, unter der Herrschaft eines höheren Bewusstseins, oder von dem Standpunkte des sich selbst erfassenden und erkennenden Denkens die Reflexion in dem, was sie ist, oder wie sie sich an und für sich darstellt, kennen zu lernen, und die Momente und Bestimmungen des sich in ihr bewegenden Denkens auch dem Wissen zu unterwerfen. Nachdem bisher schon an mehreren Beispielen die Art dieses Denkens näher bezeichnet worden, mag bei der hier dargebotenen Gelegenheit, wo die der Reflexion eigentümlich und wesentlich angehörenden Bestimmungen oder Denkbewegungen des Setzens und Voraussetzens von neuem vorkommen, noch besonders Einiges darüber vorläufig beigebracht werden, so weit es hier der propädeutische Zweck und der gegenwärtige Standpunkt gestatten. Im Allgemeinen zeigt die reflektierende Bewegung eine Entzweiung in gegenseitig dergestalt sich auf einander beziehende und sich bedingende Bestimmungen, dass eine an die andere geknüpft ist, jede die andere hervorruft, aber auch jede die andere, wie sich selbst, aufhebt, und durch ihr Hinausgehen über sich zur anderen vielmehr erst bei sich ankommt, oder durch ihre Aufhebung und Negation erst wird, was sie in dieser Gegenseitigkeit ist. Beiden Bestimmungen liegt Ein-und-dasselbe Wesen zu Grunde; indem aber das Eine Wesen in die zwei Bestimmungen als Extreme oder auch als wirklich Entgegengesetzte sich zersetzt, aber zugleich ihre notwendige Beziehung ist und in diesen Bestimmungen sich bewegt, und in denselben nur in sich bleibt, geschieht es, dass das Denken, welches selbst die übergehende Bewegung dieser sich vernichtenden und wiederherstellenden Bestimmungen ist, an ihnen hin und her geschickt wird, und aus dem Kreise, in welchen es gebannt, oder aus dem Gegensatze, in den es verloren ist, sich nicht herauszuwinden vermag, so lange es eben nur von der einen Bestimmung zur anderen äusserlich übergeht, und abwechslungsweise jede festhalten will, oder ehe es sich selbst besinnt, und mit diesem Besinnen die Herrschaft über sie und über sich gewinnt, womit die starre abstrakte Einseitigkeit jeder der für sich festgehaltenen Bestimmtheiten ihm schmilzt und verschwindet, und zugleich ihre Einheit oder das Eine Wesen erkannt wird, worin sie beide gegen einander sich aufheben und zu Grunde gehen. Was indessen hier bemerkt worden, gilt näher schon von solchen Reflexions-Bestimmungen oder Bestimmtheiten, in denen die Unterschiede sich auf eine concretere Weise fixiert oder schon bis zu einem bestimmten Gegensatze ausgebildet haben. Es fragt sich aber, was die reine Reflexion als solche oder die reflektierende Bewegung des Denkens, welche von Kant zur Urteilkraft gezogen worden, selbst und an und für sich betrachtet nur eine Bewegung sei, da sie, äusserlich angesehen, so notwendig und immanent sie dem Denken auch ist, doch als ein wunderliches Spiel erscheinen kann, welches das Denken in

dieser Region treibt, eine Bewegung in sich, welche in ihrem Anheben und Ausgehen vielmehr schon ihre Rückkehr oder Rückwendung und in ihrer Rückkehr ihr Anfang, in dem, was sie setzt, dessen Aufheben und Vernichten und in dem, was sie aufhebt, dessen Setzen und Sein ist. Allein diese reine Negativität, welche sich nur in ihrem eigenen Umschlagen und Widerspiel bewegt, ist es auch gerade, was das gewöhnliche Denken nicht erkennt, das vielmehr in seinem Reflektieren nur ein äusserliches, formelles Thun bleibt, und, indem es die Enden des Ganzen nicht zusammenzufassen versteht, und in ihrer Trennung sie aus einander fallen lässt, vielmehr selbst das Spiel dieser Abstraktionen und von ihnen beherrscht wird. — Um von dem hier durch die Betrachtung der Kraft gegebenen Beispiel zunächst auszugehen, so nimmt die reflektierende Bewegung der äusseren Reflexion ihren Anfang und Ausgang von dem Unmittelbaren der Erscheinung, welches für auch zu Grunde liegen bleibt, und hat dieses Gegebene zu ihrer Voraussetzung; in sich reflektiert wird es ihr das Andere, wozu sie übergeht, die Kraft; von diesem aus bestimmt sie dann das Unmittelbare oder eine Erscheinung an demselben als Aeusserung von jener. Obgleich hierbei das Erste oder Unmittelbare nicht gelassen wird wie es war, sondern dadurch, dass es diese Bestimmung (Negation) erhält, vielmehr als Unmittelbares aufgehoben und zu einem Gesetzsein gemacht wird; so lässt doch jene äussere Reflexion es auch noch, wie zuvor, in seiner Unmittelbarkeit gelten, und überhaupt die beiden Seiten ausser einander fallen, indem sie, wie das Unmittelbare auf der einen, ebenso die Kraft auch für sich auf der anderen Seite hat; und, wenn sie hier vielleicht die Kraft als ein unbekanntes Objectives ansieht, dagegen in anderen Fällen dasjenige, was sie durch Reflektieren am Unmittelbaren bestimmt, nicht für etwas diesem selbst Zukommendes, sondern nur für ein subjectives Thun ausser demselben hält, wodurch dieses nicht gerade selbst berührt werde: womit schon auf eine objective Gültigkeit des Bestimmens Verzicht geleistet und nicht abzusehen ist, wozu es noch dienen soll. Denn sich selbst hat dieses Reflektieren in seinem Thun noch eben so wenig erkannt. Ferner aber kann jenes Gegebene für sich noch weder ein Vorausgesetztes, noch Erscheinung, noch auch ein Unmittelbares (dieses nämlich im Gegensatze seiner Vermittlung durch das Andere) genannt werden; alles dieses wird es erst, indem die Bewegung anhebt, oder vielmehr von dem Anderen, für welches es das Vorausgesetzte ist, schon zurückkommt. So ist das Hinausgehen über das Unmittelbare vielmehr schon die Rückkehr zu ihm, wodurch es erst wird, was es in der Reflexion sein soll, oder statt vorausgesetzt zu sein, erst gesetzt wird. Die Voraussetzung aber, welche nicht vorher vorhanden ist, sondern ebenfalls erst aus der reflektierenden Bewegung als Moment derselben hervorgeht, ergibt sich dadurch, dass, indem das Unmittelbare verlassen und zu einem Anderen als zu seiner Wahrheit übergegangen wird, die Reflexion als diese Bewegung zu ihrem Ziele oder vielmehr als das Ankommen bei demselben, worin sie ihre Gleichheit mit sich erreicht, jenes Verlassene hiermit erst als ein Verlassenes, als ihr Anderes oder als das Negative der Reflexion von sich abstösst, und so erst es zu einem Vorausgesetzten macht, aber hiermit auch dieses Vorausgesetzte selbst, welches als Unmittelbares wieder das Gegenteil oder Negative des Gesetzten wäre, eben so sehr, als ihre Gleichheit mit sich, sogleich wieder aufhebt, und im Voraussetzen schlechthin nur Setzen ist. Durch denselben Anfang der reflektierenden Bewe-

zung wird aber auch erst das Andere, zu welchem übergegangen wird (in unserem Beispiel die Kraft als solches, welches nicht vorher, noch ausser der Bewegung ist, sondern in und mit ihr erst entsteht, Da nun das Erste, von welchem die äusseren Reflexion ausgeht, als dasjenige, was es in der Reflexion wird, vorher eben so wenig vorhanden, und weder Gesetztes noch Vorausgesetztes ist so lange die Bewegung hiermit von Nichts an, und wäre zunächst setzende Reflexion, ein Uebergehen von Nichts zu Etwas, und dieses Etwas oder Sein wäre als das Gewordene oder Unterschiedene die Negation des Nichts. Allein die Reflexion als solche oder in dem, worin sie Reflexion ist, hat es nicht mehr mit diesem Unterschiede des ersten Anfanges, dem Uebergehen von Nichts zum Sein und umgekehrt zu thun; sondern sie ist dasjenige Denken, für welches sich das Sein als Sein oder als Unmittelbares selbst schon aufgehoben, aber hiernicht zu einem reinen oder absoluten Nichts, sondern zu einem Nichtigen bestimmt hat. Dieses Nichtige ist im Allgemeinen oder vor seiner näheren Bestimmung das Sein als Schein, das Wesenlose. (Die Erscheinung überhaupt, so wie diejenige, welche als Aeusserung einer Kraft bestimmt wird, ist schon etwas Weiteres oder Höheres, nämlich eine durch das Wesen selbst schon gesetzte oder eine wesentliche Unmittelbarkeit.) In dieser Hinsicht hat nun allerdings die reflektierende Bewegung etwas ihr Vorausgehendes, wovon sie anfängt, nämlich die Bestimmung des Seins zum Schein oder das Wesenlose; allein diese Verwandlung des Seins in Schein oder das Werden des Wesenlosen ist eben auch schon die Reflexion. Dieses Wesenlose oder Nichtige nun ist ein Solches, das nur ist, indem es sich aufhebt, oder das sich selbst verurteilt, ein Nichts zu sein, und nur darin sein Sein hat; es ist ein Negatives als solches, d. h. eben dasjenige, welches, indem es sich als ein Nichtiges bestimmt und als solches sich aufhebt, doch hierin sich auch auf sich, aber als ein Nichtseiendes, oder auf sich als ein Anderes bezieht, und in dieser seiner Negativität mit sich zusammengeht oder ein sich selbst gleiches Sein wird. Denn, indem es negiert, negiert es nur sich selbst, nicht ein Anderes, aber es ist es zugleich selbst, was sich negiert, und hiermit sich selbst als ein Nichtsein oder Anderes sich voraussetzt, und in dem, was es nicht ist, so gut wie in dem, was es ist, nämlich ein Negatives, das Gleiche mit sich ist; aber eben darum, weil es nur in dieser Negation seiner seine Sichselbstgleichheit hat, unmittelbar auch wieder mit sich zerfällt oder sich von sich abstösst, worin die Reflexion theils Setzen, theils Aufheben des Setzens oder Voraussetzens, aber auch hierin nur wieder Setzen ist. Das Nichtige reflektiert sich in sich selbst oder geht in sich zurück; es bezieht sich hierin auf etwas, was es nicht ist. Aber dieses, dass es in seiner Beziehung auf sein Nichtsein als ein Anderes sich zugleich auf sich bezieht, und zwar theils so, dass es darin mit sich als seinem wahren Sein zusammengeht, theils rückwärts auf sich als Negatives, wodurch dieses sich erst zum Nichtigen macht oder setzt, so wie als jenes sich voraussetzt, ist ihm nicht ein fremdes oder äusserliches Thun, sondern nur die eigene Bewegung seiner Reflexion in sich und diese selbst. Ehe indessen dasjenige, was es noch nicht ist, und worauf es sich in sich und durch sich selbst bezieht, nämlich dasjenige, was so eben als sein wahres Sein bezeichnet wurde oder sein Wesen ist, sich näher ergeben und eine Bestimmung gewonnen hat, ist dieses Andere nur in der Negation enthalten und selbst noch Nichts. Und dem Ersten bleibe so nur sein leeres Sich-Aufheben oder die leere Bewegung, sich selbst als ein Nichtiges zu ver-

lassen und zu einem Anderen überzugehen, womit es zugleich, wie vorher bemerkt, erst bei sich ankommt oder sich setzt als das, was es in der Reflexion ist. Und da das Andere noch gleichfalls Nichts ist, so ist es nur die leere Rückkehr aus einem — ebenfalls Leeren und Nichtigen oder nur das reine Rückkehren selbst, und die ganze Bewegung wäre so nur die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück. — Zunächst ist nämlich nur dieses vorhanden, dass etwas in sich reflektiert ist. Dieses unterscheidet sich in sich als Reflektiertes und in das Reflektirt-sein; dadurch aber, dass es sich reflektiert, wird es etwas Anderes, als es zuvor war. Es hört auf, ein Unmittelbares zu sein, indem es sich durch sich selbst vermittelt: so als ein vermitteltes Unmittelbares ist es Gesetztes, ein Nichtiges, Negatives an ihm selbst, das aber eben darum, indem es nur als Negiertes ein Sein hat, sich auf sich als ein Anderes bezieht. Dieses Andere ist sein Wesen; aber da nichts Anderes oder sonst Unterschiedenes vorhanden ist als das Reflektirtsein, so macht auch nur dieses, dass es reflektiert ist, die Reflexion in sich oder die Vermittlung selbst sein Wesen aus, und das Werden des Wesens ist nur diese betrachtete, insichbleibende Bewegung der Reflexion, welche in sich ihre verschiedenen Momente unterscheidet, und das stete Aufheben, Uebergehen und Umschlagen ihrer negativen Bedeutung ist. Oder vom Wesen aus den Uebergang vom unmittelbaren Sein zum Wesen betrachtet, so wird das Wesen als dasjenige genommen, was erst das wahre oder eigentliche Sein ausmacht. Es ist hiermit die Negation des Unmittelbaren, welches dieses wahre Sein noch nicht ist, und deshalb verlassen wird, oder vielmehr sich selbst verlässt. Allein das Wesen ist kein dem Unmittelbaren fremdes Sein, denn es ist sein Wesen, oder, es ist es selbst, aber als Wesen, in welches jenes als in seine Wahrheit zurückgeht. Da hiermit das Wesen nichts Anderes als das insichgegangene Sein oder die eigene Innerlichkeit desselben ist, so ist auch das Verhältnis oder die Beziehung des einen zum Anderen etwas rein Innerliches und Insichbleibendes, ein Verhalten, worin jedes zum Anderen als zu sich selbst und sich selbst als zu seinem Anderen sich verhält, und in seiner Sichselbstgleichheit, in welcher seine Unmittelbarkeit hergestellt und die Negativität aufgehoben wird, sogleich auch wieder sich ungleich ist, und sich von sich abstösst, oder sich in sich als ein Anderes reflektiert. Das Wesen ist das Höhere oder die Wahrheit des Seins, und somit das Ziel der Bewegung des Seins zu ihm. Aber es ist eben so sehr der Anfang dieser Bewegung; das Wesen setzt sich darin sich selbst voraus, womit auch das Sein erst ein Vorausgesetztes, aber hierin schlechthin auch nur ein Gesetztes wird. Das Sein aber bewegt sich nicht ausserlich zum Wesen; es macht sich vielmehr selbst dazu, dadurch dass es sich als Unmittelbares aufhebt und als ein Nichtiges sich verlässt. Das Sein kommt also, und zwar mit derselben Bewegung, mit welcher es sich aufhebt, und damit zugleich auch erst zu einem Negativen oder Gesetztes macht, beim Wesen an; aber dieses ist es selbst, sein wahres Sein. Es kommt also bei sich als Wesen an, und ist hierin das sich selbst gleiche Sein; aber diese Sichselbstgleichheit ist es nur durch die Ungleichheit mit sich oder dadurch, dass es in seiner Reflexion in sich sich mit sich entzweit oder sich auf sich als ein Anderes, Negatives bezieht, das es von sich abstösst, und so seine Sichselbstgleichheit selbst aufhebt oder negiert, so wie umgekehrt auch dieses Negative sich selbst aufhebt, und an ihm selbst seine unendliche Beziehung auf sich als das Wesen oder auf seine Rückkehr in sich

ist. Indem dieses aber ebenso die eigene Reflexion des Wesens ist, so geht dieses auch in seinem Negativen, welches nur ein Gesetzsein ist und auf seine Rückkehr in sich oder sein Reflektiertsein sich bezieht, mit sich selbst zusammen, und bestimmt es, nur ein sich aufhebendes, in das Wesen zurückgenommenes Moment zu sein, das die Reflexion in sich zu seinem Grunde hat: womit es denselben zugleich Bestehen giebt. So wird die Reflexion bestimmende Reflexion, und das durch die Reflexion-in-sich getragene Gesetzsein Reflexionsbestimmung — nicht so, dass die Bestimmung, wie es in der bloss äusseren Reflexion geschieht, ein dem Unmittelbaren äusseres und fremdes Thun ist und das Unmittelbare als solches sich erhält, sondern so, dass die Unmittelbarkeit als wesentliche eine aus dem Wesen selbst hervorgehende und in es zurückgehende Bestimmtheit, welche sich an ihr selbst auf ihr Anderssein bezieht, oder ein blosses Gesetzsein mit der Reflexion-in-sich ist. Diese Bestimmungen nun, zu denen das reflektierende Denken fortschreitet, sind zunächst die reinen Reflexionsbestimmungen, d. h. diejenigen, in denen die in der reflektierenden Bewegung unterschiedenen, aber hier auch nur in ihrem Uebergange und negativen Charakter gestellten Momente der Sichselbstgleichheit und des Unterschiedes in sich oder der Negation nun gleichsam besonders abgesetzt werden und scheinbar ein fürsichseiendes Bestehen gewinnen. Es sind die bekannten Bestimmungen oder Wesenheiten der Identität und des Unterschiedes, welcher durch den Gegensatz sich bis zum offenbaren Widerspruche der Entgegengesetzten ausbildet, aber auf dieser Höhe der gegen einander gespannten Extreme und ihrer fixierten Selbstständigkeit auch in sich zusammenstürzt und in sein Gegenteil umschlägt (vgl. Anmerk. zu §§ 36 und 57), und hiermit in den Grund und die Grundbeziehung übergeht. Die negative Natur dieser reinen Reflexionsbestimmungen aber, nur ein Gesetzsein zu sein, welches eben darum an ihm selbst die Reflexion oder Rückkehr in sich und die Beziehung auf sein Anderes hat, ist es auch, was wegen ihrer Leichtigkeit in ihrer Bestimmtheit sich für sich und in ihrer Beziehung nur auf sich festhalten zu lassen, von dem gewöhnlichen reflektierenden und abstrahierenden Denken so gänzlich verkannt wird, dass es das einmal nur die Identität ohne ihre negative Reflexion in sich oder den Unterschied, das anderemal nur den Unterschied, ganz abgesehen von der Identität, für sich hat, und diese abstrakten und isolierten Reflexionsbestimmtheiten, so wenig sie ihm auch so, ausser eben in der völligen Verenzelung und Abstraktion, durch Natur und Erfahrung bestätigt werden, und so wenig sie so in der wahren Natur des Denkens gegründet sind, doch sogar als oberste Grundsätze des Denkens, als Axiome, denen nichts vorangeht, an die Spitze der Logik stellt. Eben dieses begegnet diesem Denken auch bei den konkreteren Reflexionsbestimmtheiten und Verhältnissen, wie z. B. bei der Kraft, welche statt etwas Nichtgesetztes oder Ansichseiendes zu sein, vielmehr eben so, wie ihre Aeusserung, selbst nur ein verschwindendes Moment ist, wie im Texte ausgeführt wird, und daher zum äusseren oder unmittelbaren Dasein im gegenseitigen Verhältnis des Setzens und Voraussetzens steht. Denn die Aeusserung setzt die Kraft voraus, und ist selbst nur ein Gesetztes; aber ebenso sehr setzt die Kraft die Aeusserung und das unmittelbare Dasein voraus, um erst Kraft zu sein, und zeigt sich in ihrem Aufheben, nur ein Gesetztes zu sein. Anstatt also die dialektische Natur solcher Bestimmtheiten, welche sie aufstößt und über sich hinaus zu einem höheren Resultate fortführt, anzuerkennen, bleibt jenes Denken vielmehr bei ihnen stehen, und lässt sie ausser ihrem Zusammen-

hänge, den sie in der Wissenschaft haben, jede für sich in ihrer Abstraktion und Einzelheit gelten. — Wenn in diesem Buche öfter die blossen Reflexionsansichten und die ganze Reflexions-Philosophie verworfen wird: so ist damit keineswegs ein Urtheil über die Reflexion an und für sich ausgesprochen, sofern deren Natur richtig oder auf eine absolute Weise erkannt wird. Denn die Lehre von dieser macht einen wesentlichen Bestandteil der Wissenschaft aus. Sondern es wird darunter dasjenige Verfahren eines nur in jener oben bezeichneten äusseren Reflexion befangenen, sich nicht selbst erkennenden Denkens verstanden, welches in seinem Reflektieren nicht weiss, was es thut, über seine Reflexion nicht hinaus, und zu keinem Bewusstsein und zu keiner Herrschaft über sein Denken gelangt. Unter den grossen Verdiensten, welche Hegel um die Philosophie sich erworben hat, ist dieses eines der wesentlichsten, wornach er der Ueberwinder der Reflexion genannt wird, das Verdienst, durch die Erkenntnis ihres wahren Wesens auch über sie hinaus, zum absoluten Begriffe fortgegangen zu sein, und hiermit auch die Philosophie von den Fesseln des bloss reflektierenden und subjektiven Denkens dergestalt befreit zu haben, dass hinfort nicht mehr als Philosophie gelten kann, was in blinder Meinung und Natürlichkeit bei dieser äusserlich reflektierenden Denkweise beharrt, und der Forderung, durch die Erkenntnis der Reflexion den Schritt über sie hinaus zum wirklichen Wissen und Begreifen zu thun, sich entziehen will.

§ 90.

Zugleich ist aber die Kraft, indem sie auch in ihrer Aeusserung sie selbst ist, als die Einheit ihrer beiden Seiten und als das Allgemeine der ganzen Bewegung des Uebergehens und Wechsels vorhanden. In dieser Einheit sind die beiden Seiten, welche als fürsichseiende Extreme erscheinen, nur als Momente der ganzen Kraft, und hiermit aufgehoben; indem sie aber abwechselungsweise hervortreten, einmal als äusseres Bestehen und dann wieder als in sich zurückgedrängte Kraft, oder die Einheit selbst in diese beiden Extreme, welche dadurch erst Extreme werden, sich zersetzt und auseinander tritt, erscheint sie gegen dieselbe als die Mitte ihrer Beziehung sowol als ihrer Zersetzung. Und so macht dieses Ganze zusammen erst die Wahrheit aus. — So weit stellt sich indessen dem Bewusstsein nur noch dasjenige in gegenständlicher Form dar, was sich für uns schon zum voraus als letztes Resultat der Wahrnehmung ergeben hat, nämlich: das gegenseitige Uebergehen der einander entgegengesetzten Bestimmtheiten in einander, und die Einheit derselben, in welcher sie nur als aufgehobene Bestimmungen enthalten sind. — Wenn hierbei, insofern die unterschiedenen Momente als solche keine Selbstständigkeit haben, und in ihrer sie aufhebenden Einheit gehalten werden, der Unterschied der Kraft ein blosser Gedanken-

unterschied zu sein, und hiermit ihr selbst ihre Realität zu fehlen scheint: so mögen diese Unterschiede ausser einander gehalten, und jeder derselben, sowol die Kraft als solche (oder die in-sich-reflektierte Kraft) wie das äussere mannigfaltige Bestehen, als ein selbstständiges Anderes genommen werden. Es ist also die Kraft als solche für sich und ruhend, und äussert sich nur dann, wenn sie dazu sollicitiert wird; sollicitiert aber wird sie dadurch, dass das äussere selbstständige Andere zu ihr hinzutritt, und ihre Aeussere hervorruft, oder, wenn sie sich geäussert hat, ebenso sie zur Rückkehr in sich selbst veranlasst. Allein da die Kraft notwendig sich äussern, oder als dieses äussere Bestehen, welches als ein Anderes genommen wurde, hervortreten muss, und ohne dies nicht Kraft wäre, so hat sie dieses andere Wesen und das Sollicitiert-werden durch dasselbe schon an ihr selbst; es ist kein Anderes für sie, sie ist es selbst. Und eben so, wenn sie sich geäussert hat und jetzt als dieses äusserlich entfaltete Bestehen vorhanden ist, für welches nunmehr die Kraft als fürsichseiendes Eins das Andere wäre, ist sie es selbst, welche als dieses Aeussere sich aufheben und verschwinden muss, um als Kraft zu sein, oder für welche es notwendig ist, dieses, was als ein Anderes, das sie zur Reflexion-in-sich sollicitiert, erscheint, selbst zu sein, und wieder als fürsichseiende Kraft zu existieren: so dass auch hier wieder das Andere als Anderes verschwindet. — Es ist daher auch so nur der vorige Uebergang vorhanden, in welchem die Unterschiede abwechselnd sich verselbständigen, und als selbständig gewordene sich wieder aufheben und verschwinden. —

§ 91.

Da jedoch die Kraft sich nicht für sich oder von selbst äussert, sondern hierzu einer Anregung von aussen, einer Sollicitation, bedarf, um erst als Kraft wirklich zu werden, oder eben so auch als geäusserte in sich zurückzukehren und wieder für sich zu sein: und sie dasjenige mithin, was so von aussen zu ihr hinzutritt und sie sollicitiert, als ein ausser ihr selbstständig bestehendes Anderes zu ihrer Bedingung und Voraussetzung hat: so ist von dieser Seite dieses Andere selbst und sein Verhältnis

zur Kraft noch näher zu betrachten. Indem aber dieses Andere, dem das Sollicitieren der Kraft zugeschrieben wird, diese selbst hinwiederum zu seiner Bedingung und Voraussetzung hat, um an ihr dasjenige, was es als Sollicitierendes ist, bei eintretender Bedingung auch wirklich sein und äussern zu können, so erhellt sogleich, dass dieses Andere selbst Kraft ist, und an ihm ebenfalls die beiden im Wechsel stehenden Momente der in-sich-reflektierten Kraft und des äusseren Bestehens, oder des Fürsichseins und des Seins-für-Anderes sich unterscheiden lassen. Es sind mithin jetzt zwei Kräfte, welche in Verhältnis zu einander stehen, jede, insofern sie Kraft ist, dasselbe Wesen wie die andere, beide aber auch verschieden als ausser einander und für sich selbständig-bestehende Kräfte. Und indem nun der Begriff der Kraft aus seiner Einheit herausgetreten zu sein scheint, indem er an zwei selbständigen Wesen seine Verwirklichung hat, muss die nähere Betrachtung ihres gegenseitigen Verhaltens ergeben, wie sie diese Realität und Selbständigkeit gegen einander behaupten. Indem sie beide für einander sind, und hiermit jedes derselben das Sein-für-Anderes noch an ihm hat, das Fürsichsein ohnehin durch das selbständige Bestehen: ergibt sich sogleich, dass sie in so weit den vorigen Begriff noch nicht verlassen haben. —

§ 92.

Zunächst werden vom Bewusstsein diese beiden Kräfte so unterschieden und ausser einander gehalten, dass die eine, die hinzutretende, als die sollicitierende oder thätige, die andere aber als die sollicitiert werdende oder passive bestimmt wird. Zu diesem Form-Unterschiede kommt der Unterschied des Inhalts, nach welchem jene äusseres Bestehen, diese in sich zurückgedrängte Kraft ist. Allein diejenige, welche als die sollicitierende und hiermit als Aeusserung gegen die andere auftritt, ist selbst Kraft, und daher dem Wechsel der beiden sich aufhebenden und in einander übergehenden Bestimmungen der Kraft eben so unterworfen wie die andere. Indem sie daher als Aeusserung für ein Anderes ist und sollicitiert, ist sie dieses nur erst indem sie dazu sollicitiert wird; wird sie aber sollicitiert, so ist sie vielmehr nicht die thätige sondern die passive und in sich

zurückgedrängte, erst hervorzurufende Kraft, und die andere vielmehr die thätige und sollicitierende. Und eben so, wenn sie als die zur Rückkehr der Kraft in sich selbst sollicitierende angesehen wird. Sie ist sollicitierend nur insofern sie dazu sollicitiert wird, sollicitierend zu sein. Diejenige dagegen welche sollicitiert wird, ist zunächst als passive bestimmt, und, insofern sie erst sollicitiert wird, auch als in sich zurückgedrängte Kraft; aber sie ist erstens das, wozu sie sollicitiert wird, schon selbst, und die Kraft ist Kraft nur in ihrer Aeusserung, und zweitens ist sie zurückgedrängte Kraft nur dadurch, dass die andere als das Gegenteil, als Aeusserung und äusseres Bestehen, gesetzt wird. Umgekehrt kann in derselben Aeusserung, denn nur diese ist das äusserlich Vorhandene, sie als das Sollicitierende der anderen angesehen werden; ist sie daher als zurückgedrängte Kraft bestimmt, so ist sie dieses nur dadurch, dass die andere als äusseres Bestehen bestimmt ist, oder sie ist es erst, was die andere als das Gegenteil setzt oder sollicitiert, das zu sein, was es in dieser Bestimmung ist. Es ist daher weder das Sollicitieren noch das Sollicitiert-werden, noch sonst eine der Bestimmungen, welche in diesem gegenseitigen Verhältnisse vorkommen, und in welchen die beiden Kräfte ihre Selbständigkeit haben sollen, etwas Fixes, das nur der einen Kraft zukäme, der anderen nicht; vielmehr lässt keine dieser Bestimmungen als ein wirklicher und bleibender Unterschied der Kräfte sich festhalten. Jede ist, so wie sie als die eine auftritt, als diese vielmehr schon wieder verschwunden und in ihre entgegengesetzte übergegangen. Denn was auch den Unterschied nach dem Inhalte betrifft, so hat sich eben so gezeigt, dass die zurückgedrängte, fürsichseiende Kraft vielmehr die sich äussernde oder als äusseres Bestehen vorhandene, und diese vielmehr die ihre Aeusserung aufhebende oder in-sich-zurückgegangene Kraft ist. Das Spiel der beiden Kräfte ist daher eine solche Bewegung derselben gegen einander, dass, indem sie nichts Festes gegen einander haben, was jede noch für sich zurückbehielte, sondern ganz gegen einander in Thätigkeit treten, und schlechthin in ihrer Aeusserung sind, diese Aeusserung aber eben so nur als ein Moment wieder aufheben, diese gegenseitige Thätigkeit sie zwar in ihrer Mitte

zusammen und zur Berührung bringt, aber dass sie auch in dieser Mitte und Berührung ihre gegenseitigen Bestimmungen und entgegengesetzten Extreme rastlos wechseln und gegen einander austauschen. —

Anmerkung. Zur Erläuterung des Gesagten kann der Magnet, jedoch hier noch abgesehen von seiner Polarität, als Beispiel dienen. Der Magnet zieht das Eisen an, dies ist das Phänomen; folglich, sagt man, hat auch der Magnet eine Kraft, das Eisen anzuziehen. Und was ist das für eine Kraft? Antwort: Eben diejenige durch welche er das Eisen anzieht. Der Inhalt des äusseren Geschehens wird reflektiert und so als Kraft vorgestellt, die ihrem Inhalte nach ganz dasselbe was jenes, ist, und zum Unterschied nur die reflektierte Form hat. So lange nun der Magnet nicht wirklich Eisen anzieht, d. h. so lange überhaupt im unmittelbaren Dasein nichts geschieht, so lange ist auch die Kraft des Magnets ruhend und besteht nur sich als blosse Möglichkeit der Existenz); tritt sie aber in ihre Existenz und Aeusserlichkeit heraus, oder wird ein Sein-für-Anderes, wozu erforderlich ist, dass Eisen dem Magnet genahert wird, um von ihm angezogen werden zu können: so äussert sie sich auch ganz; denn in dem, was sie thut, in der Anziehung des Eisens, besteht sie selbst und ihr ganzer Inhalt. Hat sie sich aber genussert und ihr äusseres Dasein wieder aufgehoben, wozu die äussere Entfernung des Eisens vom Magnet erforderlich ist, so ist sie wieder für sich, als in sich zurückgezogene oder zurückgedrängte Kraft. Diese beiden Seiten, die Kraft als solche und ihre Aeusserung, wechseln mit einander ab und gehen in einander über, so dass, wenn die eine besteht, die andere nicht besteht, indem es aber der auf die eine Weise bestehenden Kraft notwendig ist, auch auf ihre andere Weise zu bestehen, um als Kraft zu sein, sie auch in diese andere übergeht, und im Ganzen der Bewegung, durch welches das Eine Wesen der Kraft dem Inhalte nach hindurch geht, jede der beiden Seiten nur als Moment auftritt und verschwindet. — Ferner aber äussert sich die Kraft des Magnets nicht für sich, sondern sie bedarf hierzu einer Anregung von aussen durch ein Anderes, welches zunächst nicht sie selbst noch auch Magnet ist nämlich durch das Eisen, welches erst an den Magnet gebracht werden muss. Dieses hat also die Kraft desselben, um sich äussern zu können, zu ihrer Bedingung und Voraussetzung. Die äussere Erscheinung bleibt dieselbe, nämlich die Anziehung des Eisens durch den Magnet, aber das Eisen muss erst hinzutreten und die fürsichseiende Kraft des Magnets hervorlocken oder sollicitieren. Diese sollicitierte Kraft erscheint hiernach als die passive, die sollicitierende dagegen als die thätige. Allein das Eisen zeigt dadurch, dass es diese Wirkung auf den Magnet äussert, sich ebenfalls als Kraft, und zwar nach ihren beiden Momenten. Die Kraft des Eisens tritt in Aeusserlichkeit in der Annäherung an den Magnet, und hat dieses als ein Anderes ihrer Voraussetzung; ist das äussere Bestehen wieder aufgehoben, so ist sie in sich zurückgezogene und fürsichseiende Kraft. Hatte das Eisen nicht in ihm selbst eine solche Kraft in seiner Beziehung zum Magnet, so würde es in seiner Nähe unempfindlich und gleichgültig bleiben wie der Magnet ihm ebenfalls. Diese entsprechende Kraft des Eisens ist nun gerade dann in ihrer Aeusserung und Thätigkeit (ein sich aufhebendes Fürsichsein), wenn sie die Kraft des Magnets, die insoweit

die noch in sich ruhende ist, zur Anziehung sollicitiert. Allein da diese Kraft des Eisens sich ebenfalls nicht für sich äussert, so wenig als die andere des Magnets, sondern hierzu ebenfalls erst der Sollicitation bedarf, welche dann eintritt, wann der Magnet zum Eisen gebracht wird, d. h. wann, während sie als die sollicitirte werdende und passive Kraft erscheint, die sich äussernde und ihr Einsichsein aufhebende des Magnets für sie die sollicitierende und thätige ist: so zerlegt sich, dass die Bestimmungen sich jetzt umgekehrt und ausgetauscht haben, übrigens aber auf dieser Seite ganz dieselben sind, wie auf der anderen. Diese beiden gegen einander in Spiel stehenden Kräfte berühren sich in der Aeusserlichkeit als der gemeinschaftlichen Mitte, aber so, dass sie die entgegengesetzten Bestimmungen, in denen sie gegen einander auftreten, in dieser Mitte auch beständig gegen einander wechseln und austauschen, und keine gegen die andere etwas festes zu behaupten vermag, das ihr allein angehört. Vielmehr ist jede nur in der einen Bestimmtheit gesetzt, dadurch dass und insofern die andere als die entgegengesetzte bestimmt ist, die eine Kraft z. B. als Medium des Aüsseren Bestehens oder als Sein-für-Anderes, oder als sollicitiert-werdende und passive, insofern die andere als zurückgedrängte Kraft, als fürsichseiendes Eins, als sollicitierende und thätige gesetzt wird; jede wird aber nicht bloss durch die andere so bestimmt, sondern sie setzt die andere eben so. Zugleich aber ist sie das, als was sie gesetzt wird, schon an ihr selbst, und es ist ihre eigene Bestimmung und Notwendigkeit, nicht bloss das zu sein als was sie gesetzt wird, sondern ebenso auch in das, als was sie noch nicht gesetzt ist, überzugehen. Für den Magnet z. B., der und insofern er zur Anziehung des Eisens erst sollicitiert wird oder als sollicitiert genommen wird, ist das, wozu er sollicitiert wird, nicht etwas Fremdes, sondern völlig schon seine eigene Sache und Bestimmung (ebenso umgekehrt für das Eisen), und er ist vielmehr das Sollicitierende, und dieses wieder, indem er dazu sollicitiert wird, sollicitierend zu sein. Keine dieser Bestimmungen kann für sich haften, sondern jede verschwindet, wie sie gesetzt wird, und geht in die andere über. Indem aber so jede Kraft die Bestimmung der anderen schon an ihr selbst ist und in dem vorliegenden Beispiel der Magnet z. B. dem Begriffe seiner Kraft nach schon das Eisen und das ganze Verhältnis, wie das Eisen umgekehrt ebenso, an ihm hat: so ist auch das Ganze dieses Verhältnisses, die gegenseitige Anziehung des Eisens und des Magnets, auf beiden Seiten gleich. Indem keiner der beiden Kräfte etwas Anderes widerfährt, als was sie selbst schon ist, und jede, wie sie die andere setzt, so selbst schon die andere ist: so gehen in diesem Spiel der Kräfte nicht nur ihre wechselnden entgegengesetzten Bestimmungen zu Grunde, sondern die beiden Kräfte haben auch selbst keinen Unterschied mehr gegen einander, woran sie vom Bewusstsein ausser einander gehalten werden könnten, sondern gehen in dieselbe Einheit zusammen.

§ 93.

Fassen wir nun zusammen, was für das Bewusstsein, welches in der Verteilung der Momente und Unterschiede der Kraft an besondere Wesen und Substanzen und in der Fixierung dieser substantzierten Extreme an denselben die Realisierung oder

Realität der Kraft erblickte, durch die entwickelte Bewegung der Kraft geworden ist: so zeigt sich, dass, indem die beiden Kräfte in ihrer Bestimmtheit und Bewegung gegen einander vielmehr nichts für sich sind, und in dem rastlosen Wechsel und Verschwinden dessen, was sie sein, und worin sie selbständig auftreten sollen, keine Substanz haben, an welcher sie in der einen oder anderen Bestimmtheit haften könnten, ihre vermeinte Realität und Wirklichkeit darin vielmehr verloren geht, und eigentlich nichts realisiert und nichts Bleibendes gewonnen wird, als nur der Gedanke oder der Begriff der Kraft als solcher. Die beiden Kräfte sind in ihrer Bestimmtheit und Bewegung für einander; aber dieses Füreinandersein oder dieses Sein-für-Anderes als Aeusserung ist eben so wie ihr Fürsichsein, welches die zurückgedrängte Kraft wäre, nur ein verschwindendes, sich aufhebendes Moment, jedes nur so gesetzt, mithin nur dadurch und insofern das andere gerade als das Gegenteil gesetzt ist; aber diese Bestimmungen bleiben selbst nicht, sondern wechseln; denn was die andere Kraft in einer solchen Bestimmung sein soll, hat diese vielmehr schon an ihr selbst, oder ist es selbst schon. Oder es werden die beiden Kräfte überhaupt nur als füreinanderseiend genommen, so dass ihr Fürsichsein, welches als ein bloss durch sein Gegenteil so gesetztes und bedingtes in der That keines ist, selbst ihrem Füreinandersein angehört, oder sie in ihrem Fürsichsein selbst vielmehr nicht für sich, sondern für das Andere sind: so ist das Sein einer jeden der beiden Kräfte nur ein reines Gesetztsein jeder durch die andere; was aber nur so gesetzt ist, oder sein Sein nur durch ein Anderes hat, hat vielmehr kein selbständiges Sein, sondern dieses Sein hat die Bedeutung eines sich aufhebenden und verschwindenden, sie die Kraft hebt sich somit selbst auf. Wenn jede Kraft nur gesetzt ist durch die andere, so ist die eine nur dadurch, dass die andere ist, und wäre nicht, wenn nicht die andere wäre; sie setzt also für ihr Sein das Sein der anderen voraus, aber eben so setzt sie damit erst die andere, und die andere eben so gegen die erste. Es wäre hiermit so nur die reine Bewegung sich gegenseitig setzender und voraussetzender, aber hierin zugleich sich aufhebender Momente vorhanden. (Vgl. §§ 81 und 82,

und Anmerk. zu § 89.) -- Indem daher die gemachten Unterschiede und entgegengesetzten Bestimmungen von keiner Seite ein festes Bestehen gewinnen können und nichts als der rastlose absolute Wechsel und Austausch derselben dem Bewusstsein sich darstellt, stürzen auch diese Momente, die sich nur gegenseitig halten und hervorrufen, sonst aber keine Realität haben, unhaltbar in einander zusammen, und gehen in die unbedingte Einheit und Allgemeinheit zurück, welche sich schon früher dargestellt hat, die jetzt aber nicht mehr Kraft, sondern in tieferer Reflexion das Innere der Dinge ist, insofern es noch in gegenständlicher Form für das Bewusstsein sich darstellt. —

§ 94.

Dieses unsichtbare und unsinnliche Innere der Dinge, die Negation alles sinnlichen und äusseren Bestehens, ist für uns nichts anderes als der reine Gedanke selbst, wie auch die Bewegung der Kraft bisher nichts Anderes als die Bewegung dieses Gedankens in seinen übergehenden Momenten war. Wie dieses Allgemeine früher schon als das Wahre an sich oder als der Begriff an sich (vgl. §§ 86 u. 87) bestimmt wurde, wird es eben so bald auch für sich Begriff oder, was dasselbe ist, für Ich, als dieses in seinem reinen Gedanken und dessen Bestimmungen sich selbst und seine reine Thätigkeit erkennt, oder sobald als das Bewusstsein darin sich für sich weiss. Für das betrachtete erscheinende Bewusstsein aber, welches sich alle Mühe giebt, die Gedanken, die es hat oder von denen es bewegt und getrieben wird, in einem gegenständlichen und äusseren Bestehen zu befestigen und stabil zu machen, ist nicht bloss die Kraft etwas Gegenständliches, sondern auch das Innere der Dinge selbst noch. Durch die Dialektik der Kraft aber, welche ihm alles feste und für ansichseiend genommene äussere Bestehen vollends auflösete, und es in der rastlosen Unruhe des Wechsels und des Verschwindens nichts Festes und Bleibendes mehr als nur den steten Wechsel selbst oder nur den Unterschied überhaupt wahrnehmen liess, aus seinem letzten festen Hinterhalte am unmittelbaren gegenständlichen Wesen vertrieben, ist dieses Bewusstsein nunmehr selbst dahin gekommen, dass ihm

von allem Unmittelbaren nichts mehr als ein unmittelbar Wahres oder als Ansich, sondern Alles nur als Erscheinung gilt. Und dieses macht eigentlich erst die besondere Stufe und Gestalt des Bewusstseins des Verstandes aus, welcher hinter und über der Erscheinung in ein Inneres der Dinge und in eine übersinnliche Welt hineinblickt. Was er darin wahrnimmt, ist, wie die weitere Entwicklung des Bewusstseins zu seinem eigentlichen Ziele, den wichtigsten Momenten nach im Folgenden zu betrachten. —

2) Die Erscheinung, die übersinnliche Welt und das Gesetz der Erscheinung.

§ 95.

Alles, was für das Bewusstsein auf den vorhergehenden Stufen als Wahres und Ansichseiendes galt, die Dinge der Wahrnehmung, das Spiel der Kräfte, alles Wechselnde und Veränderliche überhaupt, gilt jetzt für das Bewusstsein des Verstandes nur noch als Erscheinung, und hat daher seine Wahrheit, sein Wesen und Ansichsein vielmehr in einem Anderen, welches nicht erscheint, in einem einfachen, bleibenden und unbedingt allgemeinen Inneren. Ueber der sinnlichen Welt schliesst sich eine andere übersinnliche als die wahre Welt auf, in welche der Verstand durch den Wechsel der Erscheinung wie in einen Hintergrund blickt. Dieses Hineinblicken erscheint zunächst als ein leeres oder als ein Sehen in das Leere, in welchem nichts gesehen wird. In diesem Sinne gilt das innere Wahre der Erscheinung der Vorstellung als ein verschlossenes, unerforschliches Jenseits, und die Behauptung, dass in das Innere der Dinge einzudringen unmöglich sei, hat durch die Beruhigung, welche sie dem gedankenlosen Vorstellen gewährt, bei dem gemeinen Verstande eine grosse Empfehlung erhalten. Es ist mit diesem Ansich eines unerforschlichen Inneren eben so wie mit dem unbekanntem Ding-an-sich überhaupt und mit dem Unbekanntem der Kraft. Wenn freilich die Vorstellung, indem sie über die Dinge hinausgeht und bei diesem reinen Jenseits als bei einem Letzten ankommt, dieses Innere, durch die Abstraktion von allem Inhalt,

als ein Leeres einmal bestimmt und fixiert hat, so wird sie mit aller Anstrengung nichts darin erblicken können, weil es im Leeren allerdings nichts wahrzunehmen giebt. Dieses unverrückte Nichtsehen ist aber völlig gleich dem starren unbewegten Nichtdenken, und dieses, die Enthaltung des Denkens oder die leere Gedankenlosigkeit selbst, der einzige Grund von dem Dasein des Leeren. Die über das Sinnliche zu einem Uebersinnlichen hinausgehende Vorstellung vergisst aber dabei, was sie selbst schon gethan hat, nämlich dass sie es war, welche das Sinnliche zur Erscheinung, zu einem Ansich-Nichtigen machte, und ein Anderes dafür, ein Nicht-Sinnliches, als die Wahrheit und das Ansich der nämlichen Erscheinung annahm und bestimmte. —

Anmerkung. So wenig das Innere, wie es sich, zunächst ergeben hat, in seiner bloss negativen Bestimmung als das, was die Erscheinung, das Sinnliche oder Endliche nicht ist, oder als ein reines Jenseits des Bewusstseins noch einen Inhalt haben kann, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es fixiert in dieser Negation noch das vollkommen Leere und Inhaltlose ist: keineswegs aber darum, weil etwa Verstand oder Vernunft des Menschen zu solcher Einsicht und Erkenntnis nicht hinreichend und zu beschränkt wäre, (denn eine solche Annahme wäre eine Blindheit der Vernunft gegen ihr eigenes Thun, und das Wissen der Schranke hebt die Schranke auf): so pflegt doch die Meinung und Vorstellung dieses Leere mit allerlei gemeintem und vorgestelltem Inhalte auszufüllen, wie es überhaupt das Reich ist, in welchem Ahnungen, Träumereien und andere Gemüthlichkeiten ihre Mysterien feiern. Was von Einigen das Heilige, das Unendliche, auch das Absolute, genannt wird, ist in der negativen Weise, wie es gefasst wird, als dasjenige was jenseits des Bewusstseins liegt, oder da ansetzt wo das Wissen aufhört, eben dem Leeren vollkommen gleich, oder dem Verhalten des Bewusstseins nach ganz dasselbe. Es sind leere Worte, mit denen die Vorstellung einen beliebigen Sinn verbinden kann, ein Hinausgehen der Reflexion über das Unmittelbare und Empirische, welche ohne Reflexion auf ihr eigenes Thun oder ohne Rückkehr in sich selbst in der Leerheit ihrer Negation sich einseitig fixiert hat, und in dem bestimmten Negativen kein Positives mehr zu finden weiss. Wenn daher über das Heilige, Unendliche u. s. w. dabei noch die ausdrückliche Versicherung gegeben wird, dass man davon nichts wissen könne, so ist darin theils nur die sich selbst naiv aussprechende Gedankenlosigkeit und Unfähigkeit, die eigenen Gedankenbestimmungen wieder zusammenzubringen, zu erblicken, theils die Hartnäckigkeit eines tautologischen Redens, welches dabei bleibt, dass man von dem, was einmal dazu von ihr verurteilt worden, nichts von sich wissen zu lassen, auch wirklich nichts wissen könne. Ueber das Unendliche, welches jenseits des Endlichen beginnen soll, ist schon oben (Anmerk. zu § 28) bemerkt worden, dass es eben darum kein Unendliches sei, sondern notwendig selbst ein Endliches sein müsse, eben weil es da anfängt, wo das Endliche aufhört, und folglich dieses selbst zu seinem Ende und seiner Grenze hat.

Mit dem Heiligen aber jährt freilich die Vorstellung gerne das Dunkle in Verbindung zu bringen, indem sie z. B. über unsichtbaren und verborgenen Dingen, an denen nichts Einzelnes oder Besonderes zu erkennen und zu unterscheiden ist, ein heiliges Dunkel schweben lässt. Wenn sie einigen Tag hineinbringen wollte, könnte sie sich selbst wenigstens darüber klar werden, was sie denn darunter versteht, und hierbei vielleicht das entgegengesetzte Unheilige, welches dann das Helle sein könnte, zu Hilfe nehmen, da wenigstens eine gewisse Art von vermeintlich Hellem, nur nicht der wirklichen Vernunft, sonst nicht selten zur Profanation des Heiligen angewendet wird. Das Absolute endlich, ein Ausdruck, der nach und nach auch denen, die amäulich nichts damit zu schaffen haben wollten, geläufiger geworden, ist ohne seinen Begriff ein leeres Wort, und gehört so nur der Meinung an. Ferner wenn das Heilige, das Unendliche, das Absolute u. s. w. auch Einundebendasselbe sein soll, und das Wissen oder Nicht-Wissen, welches es dazu macht, nicht Alles nur in Eine Nacht zusammenschütten will: so hätte es doch an dem Verschiedenen schon selbst, aus welchem ihm das Eine wird, besondere Inhaltsbestimmungen für sein Wissen, und käme noch weiter, wenn es dabei zeigte, wie das zugeht, dass das Verschiedene auch Eines ist. Allein es kam hiermit auch auf den Weg der Speculation, den es nicht betreten will, und bleibt lieber an der Grenze seines Endlichen vor dem Schlagbaume stehen, den es sich da selbst aufgerichtet hat, und Verzicht leistend auf das Wissen entsagt es hiermit auch der Ehre, Philosophie zu sein. Denn das Praktische, welches die theoretische Leere bedecken oder Ersatz dafür leisten soll, bleibt eben so dürtig und ohne Wissen. — Hier ist indessen noch von keinem Heiligen, noch Absoluten u. s. w. die Rede, sondern zunächst nur von dem Inneren oder einfachen Allgemeinen als der Wahrheit und Negation der Erscheinung, und der Uebergang zu einem positiven Inhalte desselben kann nur in dem Aufzeigen bestehen, wie dieser Inhalt in den vorhandenen Bestimmungen, zu denen wir gelangt sind, schon enthalten ist und daraus sich entwickelt. —

§ 96.

Für uns hat sich das Innere der Dinge bereits als der reine Gedanke ergeben. Für das Bewusstsein des Verstandes, welches wir betrachten, und für welches das Innere selbst noch ein Gegenständliches ist, gestaltet sich das Verhältnis, in welchem es zu ihm steht, so, dass zwischen ihm und dem Inneren als den beiden Extremen dieses Verhältnisses die sinnliche Welt als Erscheinung die Mitte ausmacht, durch welche das Bewusstsein sich auf jenes bezieht und mit ihm sich vermittelt. Das Innere ist für das Bewusstsein dadurch entstanden, dass das Sinnliche als ein Ansichseiendes und Reales sich aufhob, oder dazu bestimmte, nur Erscheinung zu sein. Dieses mithin, nur Erscheinung zu sein, ist schon seine Wahrheit, oder die Erscheinung als solche ist nicht das Sinnliche mehr, sondern das

aufgehobene Simuliche. Die Wahrheit der Erscheinung ist daher keine „andere“ Wahrheit oder die Wahrheit von etwas Anderem, sondern als Wahrheit der Erscheinung hat sie diese an ihr, oder ist sie selbst und ihr Wesen. Näher betrachtet, ist das Spiel der Kräfte, in welchem jeder Unterschied, sofern er ein reales Bestehen für sich haben sollte, sich aufhob, einerseits in ein einfaches und unbedingtes Allgemeines, welches eben das Innere ist, zurückgegangen, andererseits ist der Unterschied wol geblieben, aber nur als Unterschied überhaupt oder als Wechsel (§§ 93 u. 94). Dieser Unterschied überhaupt, das Wechselnde und Veränderliche, gehört der Seite der Erscheinung an, das einfache, sichselbstgleiche Allgemeine der Seite des Inneren. Allein beides geht selbst in eine Einheit zusammen. Das einfache Allgemeine ist nämlich seinerseits in seiner ruhigen Sichselbstgleichheit nicht ein gänzlich Unterschiedloses, — in der Abstraktion seiner Sichselbstgleichheit oder in der gänzlichen Abkehr von seinem Unterschiede und seiner Reflexion-in-sich wäre es selbst nur eine einseitige und ebendarum unwahre abstrakte Identität (ein abstraktes $A = A$): sondern, da es sich als die Wahrheit des Mannigfaltigen und des Unterschiedes der Erscheinung bestimmt und selbst als das einfache Resultat des unruhigen Wechsels und steten Austausches der entgegengesetzten Bestimmungen ergeben hat, so hat es auch in seinem Wesen oder Begriffe den Unterschied noch an ihm, aus dem es herkommt. Aber es hat ihn nicht mehr so, wie er sich in seiner Unwahrheit dargestellt und aufgehoben hat, sondern den Unterschied selbst in seiner Wahrheit, oder so, wie er sich uns bereits vorher (§ 94) ergeben hat, als der Unterschied überhaupt oder als selbst allgemeiner Unterschied, in welchen alle Gegensätze der Form und des Inhalts oder alle für sich unterschiedenen, aber nur in ihrer absoluten Verkehrung sich erhaltenden Bestimmtheiten zurückgingen, und der selbst, als Unterschied überhaupt oder nur als Gedanke des Unterschiedes, das Bleibende des unruhigen Wechsels war. —

§ 97.

Ebenso geht auch der Unterschied seinerseits auf das sich-

selbstgleiche Allgemeine zurück, und hat es an ihm selbst. Der Unterschied nämlich, wie er in Wesen und Wahrheit ist, ist nicht mehr derjenige, welcher und wie er sich am Sinnlichen darstellte: dieser hat sich im Gegenteil mit dem Sinnlichen selbst zur Erscheinung aufgehoben. Der Unterschied in Wahrheit ist vielmehr der selbst in sich gegangene, in die Einheit oder das Allgemeine der Unterschiedenen sich reflektierende, ein Unterschied, der eben so sehr sich aufhebt als er in seinem Aufheben sich wieder hervorbringt, oder derjenige, durch welchen die Unterschiedenen nur zu Momenten der Einheit herabgesetzt werden. Dieser Unterschied ist so selbst das einfache Allgemeine, als Unterschied aber der gleichmässig wiederkehrende, sich nicht ändernde sondern sich selbst gleich bleibende Unterschied, oder selbst das Beharrliche an dem Mannigfaltigen der Erscheinung. So aber, wie er in Wahrheit und in sich gegangener Unterschied ist, gehört er selbst dem Inneren an und ist in das Innere aufgenommen, und als dieser innere Unterschied so in seiner Wahrheit, dass er in die einfache Allgemeinheit zurückgenommen, und selbst absolut allgemeiner, beruhigter und im Wechsel der Erscheinung sich gleich bleibender Unterschied ist. Dieses Allgemeine aber, welches somit an ihm selbst den einfachen allgemeinen Unterschied hat, ist so dasjenige, was Gesetz der Erscheinung genannt wird. Das Gesetz ist bei allen Unterschieden, welche seinen Inhalt und seine Bestimmtheit ausmachen, doch in ihnen selbst das sich gleich bleibende und erhaltende Allgemeine; die unstäte und veränderliche Erscheinung hat an ihm ihr ruhiges, allgemeines und sich gleich bleibendes Abbild. Die übersinnliche Welt, welche als die innere und wahre Welt über der unwahren sinnlichen sich dem Bewusstsein aufschloss, wird hiermit an ihr selbst eine gesetzmässige, oder stellt sich als ein inneres Reich von Gesetzen der Erscheinung dar, welche sie als deren stilles, ruhiges und allgemeines Abbild reflektiert. —

§ 98.

Das Innere, welches als blosse Negation und Abstraktion zuerst sich nur als ein Leeres zeigte, hat auf solche Weise sich mit einem Inhalte und dessen Unterschieden erfüllt, der so weit

als die Erscheinung selbst reicht. Der Verstand ist es, welcher das Gesetzmässige der Erscheinungen erkennt, und in und über der sinnlichen Welt ein Reich der Gesetze und einer gesetzmässigen Einheit und Ordnung erblickt. Das unmittelbare Sein und Geschehen der sinnlichen Welt hat hiermit, indem es nur Erscheinung der übersinnlichen Welt oder des inneren Wahren ist, keine unmittelbare Wahrheit mehr, und seine Geltung nur in seiner Vermittlung durch jenes; es ist ein gesetzmässiges Geschehen, aber eben darum hat es seine Wahrheit nur am Gesetze, oder das Gesetz selbst macht seine Wahrheit aus, für und durch welches es nur ein Gesetzsein ist, worin sein negativer Charakter, der es als ein unmittelbar Wahres und Geltendes aufhebt, enthalten ist. — Das Verhältnis, in welchem anfänglich das Bewusstsein als das eine Extrem zum Inneren als dem anderen Extrem erschien, indem es auf dieses als auf ein Jenseits nur durch die Mitte der Erscheinung sich bezog, hat sich nun auch etwas geändert. Jenes Innere oder übersinnliche Jenseits und diese Mitte waren für das Bewusstsein selbst noch etwas Geschiedenes und Getrenntes; die beide scheidende Negation schien eine unübersteigliche Kluft zwischen ihnen befestigt zu haben. Dadurch aber, dass die Erscheinung nach ihrer Wahrheit nun selbst in das Innere aufgenommen ist und aus demselben als ein Gesetztes wieder hervortritt, werden beide jetzt selbst mit einander vermittelt: das Innere ist als Gesetz in der Erscheinung gegenwärtig, und hiermit jenes Jenseits dem Bewusstsein wieder näher gerückt, oder vielmehr, da es nun wieder ein positiver Gegenstand seiner Betrachtung geworden, wenigstens als Jenseits für das Bewusstsein verschwunden. Es bleibt aber übrig zu sehen, wie das Gesetz selbst oder die Mehrheit von Gesetzen, da sich zunächst unbestimmt viele ergeben, sich für das Bewusstsein näher gestaltet und wozu weiter entwickelt. —

Anmerkung. Nach dem, was früher schon, besonders in der Anmerkung zu § 89, über die Reflexion bemerkt worden, ist leicht erkenntlich, dass das Bewusstsein, welches hier mit seinem Gegenstande betrachtet wird, sich noch auf dem Standpunkte der Reflexion befindet, indem die ganze übersinnliche Welt mit ihrem Inhalt von Gesetzen nichts Anderes als eine reflektierte Form der sinnlichen ist. So wenig das Bewusstsein auf diesem Standpunkte stehen bleiben kann, so ist doch, auch wenn sich die vielen Gesetze für den Verstand nur

auf ein allgemeines Gesetz reducieren, doch das daran zu schätzen, dass das Sinnliche, indem es nur als Erscheinung oder als Gesetzsein gilt, nicht mehr die Bedeutung eines unmittelbar Wahren oder Ansichseienden für das Bewusstsein dabei hat; denn sein Ansichsein ist vielmehr das Gesetz. — Uebrigens braucht nicht mehr erinnert zu werden, dass auch hier, wie früher bei anderen Gegenständen, es nicht um den besonderen Inhalt der Gesetze, der nur beispielsweise angeführt wird, sondern um das Gesetz als solches, oder wie es an und für sich dem Bewusstsein sich darstellt, zu thun ist. — Wenn dieselben Philosophen, für welche das Uebersinnliche und Unendliche nur als ein unergründliches Jenseits des Sinnlichen und Endlichen, wenn auch in einem höheren Sinne der Meinung, die sie dabei haben, gilt, doch auch wieder von Gesetzen der Erscheinung sprechen, oder sonst das Empirische auch unter anderen Reflexionsformen darstellen: so entgeht ihnen hierbei der innere Zusammenhang im reflektierenden Denken oder Bewusstsein, der zwischen dem Einen und dem Anderen statt findet. Für diejenigen aber, denen die Thatsachen des empirischen Bewusstseins als unmittelbare Wahrheiten gelten, ist schon jede Reflexionsform zu viel; diese können nicht einmal von einer Erscheinung sprechen, weil die Erscheinung als solche keine unmittelbare Wahrheit mehr, und die Annahme, welche diese und das reflektierte Gesetzsein von jener zugleich statt finden lässt, ein Widerspruch ist, der in seiner Unwahrheit unverrückt bleibt. —

§ 99.

Das Gesetz hat sich dem Bewusstsein als das zu bewähren, als was es sich ergeben hat. Nach diesem Ergebnis hat es sich aber bestimmt als das einfache Allgemeine, welches zugleich den einfachen und allgemeinen Unterschied an ihm selbst als einen inneren, durch das Allgemeine sich selbst bestimmenden Unterschied hat, um so das beständige und sich gleichbleibende Bild der unstäten und veränderlichen Erscheinung zu sein. Allein, wenn auch das Gesetz in der Erscheinung gegenwärtig ist, füllt es dieselbe doch nicht ganz aus; nicht jede Erscheinung ist gesetzmässig oder dem Gesetze vollkommen entsprechend. Der Erscheinung, welche unter veränderten Umständen eine veränderte Wirklichkeit des Gesetzes zeigt, bleibt damit noch eine Seite ihres Fürsichseins, welche noch nicht aufgehoben und in das Innere aufgenommen, oder welche noch nicht einmal Erscheinung als solche, sondern noch eine Unmittelbarkeit ist. Das Gesetz, welches so nicht das Bild der ganzen Erscheinung ist, hat hiermit einen Mangel, der sich auch bei näherer Betrachtung an ihm selbst offenbaren wird. Dass nämlich das Gesetz als einfaches Allgemeines zugleich den Unterschied an ihm selbst hat, ist zwar sein Begriff, aber so auch nur erst

sein abstrakter, noch nicht sein erfüllter Begriff, oder vorerst bloss etwas Gesagtes; die Einsicht in diesen Unterschied, wie er an dem Allgemeinen und aus ihm selbst hervortritt, ist mit dem Gesetze überhaupt noch nicht gegeben; es ist noch kein bestimmter Unterschied. Ist er aber dieses, so wird das Gesetz damit selbst ein bestimmtes Gesetz; eine Bestimmtheit aber tritt anderen Bestimmtheiten entgegen, oder ist nur eine unter mehreren. Hierdurch ergibt sich eine unbestimmte Vielheit von Gesetzen, und das Gesetz ist so nicht mehr das Gesetz überhaupt, sondern nur ein Gesetz. Diese Vielheit aber ist der Einheit, dem Princip des Verstandes entgegen, für welchen sich das einfache Allgemeine als das Wahre, woran er sich hält, ergeben hat, und der demgemäss auch das Mannigfaltige und Veränderliche der Erscheinung unter einer allgemeinen Einheit begreifen will. Er wird daher die vielen verschiedenen Gesetze in einem allgemeinen Gesetze zusammenzufassen und zu vereinigen suchen. —

§ 100.

Zur Einheit eines solchen allgemeinen Gesetzes aber, in welchem die besonderen Gesetze mit ihren Unterschieden und Bestimmtheiten enthalten und aufgehoben sein sollen, gelangt der Verstand auf dem Wege der Abstraktion, d. h. nicht dadurch, dass eine die bestimmten Gesetze wirklich selbst noch enthaltende und umfassende Einheit gefunden, sondern dadurch, dass vielmehr die Bestimmtheit, welche gerade den wesentlichen Charakter eines jeden besonderen Gesetzes ausmacht, weggelassen wird, und in dem allgemeinen Gesetze, welches erst eine Vereinigung von mehreren, zuletzt von allen Gesetzen sein soll, gänzlich verloren geht. Indem es am Gesetze gerade um seine Bestimmtheit zu thun ist, geschieht es jetzt im Gegenteile, dass es mit seiner Verallgemeinerung immer oberflächlicher wird, und, indem schon dasjenige, welches zwei oder mehrere Gesetze in sich vereinigt, die Bestimmtheit eines jeden nicht mehr ausdrückt, vollends das ganz allgemeine Eine Gesetz, welches alle Gesetze in sich enthalten soll, sich nur wieder auf den allgemeinen (abstrakten) Begriff des Gesetzes überhaupt reduciert. Dieses Gesetz nämlich ist die allgemeine Attraktion, ein Gesetz, mit welchem zwar

der Verstand den allgemeinen Ausdruck der Gesetzmässigkeit aller Wirklichkeit gefunden zu haben glaubt, und mit dem Aussprechen dieser allgemeinen Gesetzmässigkeit das Wirkliche und Geschehende zugleich auch der Vorstellung der blossen Zufälligkeit sowol als der eigenen Selbständigkeit enthoben hat — dessen Inhalt aber bei näherer Betrachtung nichts weiter besagt, als dass, indem Alles in dem Verhältnis der Anziehung zu einander steht, Alles von Allem auch beständig unterschieden sei. —

Anmerkung 1. Bei dem hier vorliegenden besonderen Beispiele von der Art und Weise, wie der Verstand durch Abstraktion (d. h. durch Weglassung des Bestimmten von den besonderen Gesetzen) zu einem allgemeinen Gesetze gelangt oder aufsteigt, kann zugleich an die gewöhnliche Weise erinnert werden, wie überhaupt der Verstand durch Abstraktion zu Begriffen, nämlich zu seinen oder zu blossen Verstandes-Begriffen zu gelangen pflegt. Da das Bewusstsein, welches wir betrachten, auf seinem Wege zum wahren Begriffe oder zum Begriffe des Begriffes durch die Dialektik, welche das Gesetz an ihm hat, sich von dieser unwahren und äusserlichen Weise der Bildung von Begriffen durch Abstraktion selbst noch befreit: so mag hier einstweilen darauf aufmerksam gemacht werden, dass das Allgemeine, welches ein Begriff sein soll, und das durch dieses Verfahren gewonnen wird, eben auch nur ein abstraktes (d. h. kein wahrhaftes) Allgemeines ist, und zwar eben darum, weil die Besonderheit und Bestimmtheit, welche in ihm begriffen sein und begriffen werden soll, darin nicht enthalten, sondern vielmehr weggelassen und ausgeschlossen ist, so dass das durch fortgesetztes Abstrahieren immer inhaltleerer und magerer werdende Allgemeine, dem am Ende entweder gar kein Inhalt mehr oder nur höchst dürftige, oberflächliche und der Sache, auf die es ankommt, äusserliche Bestimmungen übrig bleiben, statt ein wirklich Allgemeines zu sein, vielmehr dem Reichthum des Inhaltes, von welchem abstrahiert worden, als ein Besonderes und als Negation — gegenüber steht. Solche Begriffe, welche sonach nicht einmal äusserlich etwas wirklich Begreifendes d. h. Alles Umfassendes, wenigstens nur der Meinung und dem Namen, aber nicht der Sache nach, sind, und die als formale Einheiten oft nicht einmal den Namen von Verstandesbegriffen mit Recht führen, sondern als Abstraktionen der blossen Anschauung nur allgemeine Vorstellungen heissen sollten, sind daher auch von solcher Beschaffenheit, dass durch sie nichts begriffen wird, und schon der gesunde und konkrete Menschenverstand diese ihn zu Nichts führende Operation sich sträubt. —

Anmerkung 2. Als Beispiel eines Gesetzes, in welchem zwei oder mehrere andere Gesetze zusammengefasst werden, kann das wichtige Gesetz der Gravitation oder der allgemeinen Schwere dienen, welches dann noch weiter, aber ohne die Schwere, in die allgemeine Altraktion übergeht. Unter dem Gesetze der Schwere werden die beiden Gesetze der Bewegung, nämlich das von Galilei entdeckte der irdischen Bewegung oder des Falles, und das von Keppler zuerst gefunden, von Newton aber auf mathematische Formeln gebracht und in Reflexionsformen und unwahre Verstandesbegriffe gezwängte Gesetz der Bewegung

der Himmelskörper verhalten. In diesen bloss abstracten und unserer Vernunft zwar überwindlichen, aber doch gerade vorzuzulassen, was jedem dieser beiden Gesetze seine ursprüngliche und vom andern unterscheidenden Charakter giebt, nämlich 1) dass die eine Bewegung die untrübe und bedingte irdische, die andere aber die absolute und über allem in sich zurückkehrende Kreisbewegung der wohl bestimmter elliptische Bewegung ist; 2) dass in dem Gesetze des Falles die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verfloßenenen Zeiten, oder Zeit und Raum überhaupt wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten, und dass diese der himmlischen Bewegung aber die Cubi der mittleren Abstände oder Entfernungen oder Planeten von ihrem Centralkörper sich wie die Quadrate der Umlaufzeiten, oder über Zeit und Raum überhaupt wie Quadrat und Cubus zu einander verhalten. Zwar hat man diese Gesetze auch ihrem besondern Inhalte nach, in so fern in Eines zusammenzufassen lassen, als man nicht die Kreisbewegung der Himmelsphären, welche schon von den Alten als die erste und ewige Bewegung anerkannt wurde, sondern umgekehrt die geradlinige Bewegung zu ersten und als wahr vorausgesetzten Bewegung machte, und in dieser durch nichts als die blosser Meinung gerechtfertigten Voraussetzung jene dieser unterordnete, oder diese zur Erklärung von jener anwandte. In dieser sonderbaren Verkehrtheit, welche die elliptische Bewegung in einer mechanischen Construction erst zwischen zwei entgegengesetzten geradlinigen und mittels der Annahme von zwei entgegengesetzten Centrakräften, die selbst keine dialektische Bewegung ihres Reflexions-Inhaltes an ihnen ausstrahlen können, zu Stande kommen lässt, haben diejenigen Mathematiker und Physiker, die sich dazu bekennen, einige Aehnlichkeit mit denjenigen Reflexions-Philosophen, welche zwar die Bedingtheit und Endlichkeit der blossen Verstandesbestimmungen und damit das Unzureichende derselben zur Erkenntnis des Wahren, des Unbedingten und Unendlichen erkennen und zugeben, dessenungeachtet aber, weil sie nichts Anderes zu haben glauben, dieses Endliche und Bedingte ihrer Kategorien, statt es anzugeben und zurückzulassen, auch zum Unbedingten und Absoluten (auch in ihrer Beurteilung der wirklich das Absolute erkennenden Philosophie) noch mitbringen wollen, ob sie gleich zum voraus wissen, dass es ihnen dabei schlecht ergeht, indem sie nur in Paralogismen und Antinomien verfallen. Die Verkehrtheit und Unbedingtheit ist aber hier noch um so mehr als dort, da dort wenigstens die Kreisbewegung als die erste und absolute Bewegung noch verkannt, und die bedingte irdische als Wahrheit vorausgesetzt. Hier aber das Bedingte und Endliche schon als solches erkannt und verurteilt, dennoch aber nicht eingesehen wird, dass man etwas nicht als schlecht und mangelhaft verurteilen könne, ohne die Gestalt des Guten und Vollkommenen schon in der Idee zu haben, und dass folglich ein rechtes und wahrhaftes (woran es aber eben noch fehlt) Erkennen des Endlichen und dessen, worin und warum es ein Endliches ist, auch die Erkenntnis des Unendlichen schon unmittelbar mit sich führen müsse. — Wenn nach Galilei, der die peripatetische Lehre von dem Verhältnis der Geschwindigkeiten fallender Körper zu einander bestritt und zu ihrer Widerlegung seine bekannten Fallversuche von dem Turme zu Pisa anstellte, Aristoteles darin irrte, dass er dem grösseren specifischen Gewichte, welches im luftleeren Raume gar keinen Unterschied, und ausserdem nur einen geringen und keineswegs den seines Verhältnisses zeigt, eine Beschleunigung der Geschwindigkeit zuschrieb, — weil

A. eben das Gesetz des Falles und der allgemeinen Schwere noch nicht kannte, übrigens jedoch über das Absolut-Schwere und Absolut-Leichte sich auf eine sehr besonnene und denkende Weise äussert, (s. Aristot. de Coelo L. IV, wo cap. 6. a. E. die hierher gehörige Sache, jedoch nur kurz, berührt wird und Aristoteles überhaupt nur das Phänomen, dass der specifisch-schwerere Körper eher niederfällt als der leichtere bei grösserem Volumen, vor Augen gehabt zu haben scheint): so war doch er es gerade, der die Kreisbewegung als die erste, als die ewige und absolute Bewegung nicht bloss schon erkannt und begriffen, sondern sie auch in ihrer inneren Notwendigkeit aus ihrem Begriffe und dem der absoluten Thätigkeit erwiesen hat, worüber besonders Phys. VIII 9, auch Metaphys. XII, 7 und IX 8, zu vergleichen sind. An der zuletzt angeführten Stelle sagt Aristoteles, indem er von der ewigen Bewegung spricht: „Daher sind Sonne und Gestirne und der ganze Himmel immer in Thätigkeit, und es ist nicht zu befürchten, wie die Physiker fürchten, dass sie irgend einmal stillstehen.“ Von dieser Furcht aber werden wir durch Newton's mathematische Naturphilosophie, welche als Philosophie überhaupt tief unter der aristotelischen steht, keineswegs befreit. Denn da nach ihm die Zufälligkeit einer ursprünglichen besonderen Lage und ausserdem noch ein ungefährer Stoss erforderlich war, um den Himmelskörper in seine elliptische Bewegung zu bringen, so ist gar sehr zu befürchten, oder nach Aristoteles vielmehr notwendig, dass die Körper in ihrem Laufe ermüden und die Bewegung einmal in Ruhe übergehe. Diese Ruhe einer irdischen geradlinigen und eben darum vergänglichem Bewegung fällt aber bei A. in der ewigen Kreisbewegung dadurch weg, dass diese nach ihm, weil sie immer denselben Ort einnimmt und an ihr selbst die Rückkehr in sich hat, eben so sehr schon Ruhe als Bewegung, und deshalb unvergänglich ist, weil sie die endlichen Gegensätze der Bewegung und Ruhe unendlich in sich aufgelöst und vereinigt enthält. — So wichtig es ist, die Gesetze der Natur aufzufinden und kennen zu lernen, so ist es doch noch wichtiger, sie nicht bloss historisch zu wissen, sondern auch ihre innere Notwendigkeit einzusehen, und, wenn ein Gesetz auf einem Verhältnis von Quantitäten beruht, auch die qualitative Natur und Bedeutung derselben zu erkennen. Bloss mathematische Formeln aber, welche das Seiende und Geschehene nur von der quantitativen Seite und auf eine äussere Weise darstellen, führen am wenigsten zu solcher Erkenntnis. Da in den beiden erwähnten Gesetzen z. B. Zeit und Raum sich in einem besonderen quantitativen Verhältnis zu einander darstellen, wie die Bewegung überhaupt ein solches Verhältnis ist, so könnten die Mathematiker und Physiker die Welt sich sehr zu Danke verpflichten, wenn sie an und aus den Begriffen von Zeit und Raum selbst, dann denen von Wurzel, Quadrat und Cubus die Notwendigkeit nachwiesen, warum Zeit und Raum auf die angegebene Weise gegen einander bestimmt seien, und in beiden Gesetzen jene gegen diesen um eine Potenz tiefer stehe; wenn sie dieses aber nicht vermögen, so werden sie auch so billig sein, die Philosophie zu achten, welche die Einsicht und Erkenntnis von dieser Notwendigkeit ihnen durch den Begriff zu verschaffen im Stande ist.

§ 101.

Insoferne aber dieses allgemeine Gesetz, welches den reinen Begriff des Gesetzes ausdrückt, von dem Verstande als das Wahre

und als das eigentlich Innere angesehen und festgehalten wird, so ist nun zu sehen, wie dasselbe seinem Begriffe gemäss sich für das Bewusstsein darstellt, oder wie es demjenigen, was es als Gesetz sein soll, an ihm selbst entspricht, und so das Bewusstsein von ihm befriedigt. Zunächst ist noch zu bemerken, dass damit, dass das Eine Gesetz der Attraktion das gesetzmässige Geschehen aller Wirklichkeit allein in sich aufgenommen hat, die Bestimmtheiten der bestimmten Gesetze, von denen der Verstand ohnehin schon abstrahiert hat, wieder in die Erscheinung zurückgefallen sind, und so wieder der Unmittelbarkeit des Seins angehören. Der Begriff des Gesetzes aber hat es dazu bestimmt, als Einheit oder als einfaches Allgemeines zugleich der Unterschied an ihm selbst oder der notwendige Unterschied der Sache zu sein, so dass dieser schon im Inneren selbst vorhandene und aus ihm unmittelbar sich ergebende Unterschied sich auch als ein sich gleichbleibender Unterschied erweist. Nur so, wenn dem Begriffe gemäss der Inhalt des Gesetzes an ihm selbst seinen Unterschied setzt oder in denselben notwendig aus einander tritt und aus der Sache selbst dieser Unterschied sich unmittelbar erkennen lässt, hat das Gesetz eine innere Notwendigkeit, die sich durch sich selbst erklärt und rechtfertigt, und dem Bewusstsein Genüge leistet. Allein das Folgende wird zeigen, dass dieses gerade zu vermessen ist, und somit der Begriff des Gesetzes über das Gesetz selbst hinausgeht, und dieses, indem es nur noch eine Abstraktion und reflektierte Form ist, fallen lässt.

§ 102.

Indem nämlich die unterschiedenen Seiten oder Momente, deren Beziehung und Verhältnis das Gesetz ist, aus der Unmittelbarkeit des Seins aufgefasst werden, und hierin wieder in einem selbständigen Bestehen auftreten, geschieht es, dass die Einheit und der Unterschied, welche in Einem sein sollen, sich wieder trennen, und teils die Einheit oder Allgemeinheit, welche jetzt wieder Kraft gewinnt werden kann, gleichgültig ist gegen die unterschiedenen Teile des Gesetzes, weil sie diese Teilung nicht an ihr selbst hat, teils die Teile des Gesetzes gleichgültig

gegen einander selbst sind, und auch für sich bestehen. Beispiele von besonderen Gesetzen, welche unter dem Gesetze der Attraktion begriffen worden, wie der Elektrizität, der Schwere und Bewegung, werden die Sache erläutern. Die Elektrizität, als das einfache Allgemeine oder als Kraft betrachtet, hat das Gesetz an ihr, als positive und negative Elektrizität zu existieren. Es sind nicht zwei Kräfte sondern nur eine, die auf diese doppelte Weise sich äussert; allein eine Notwendigkeit dieser Teilung, welche das Gesetz ausspricht, oder ein Unterschied der Sache an ihr selbst, geht nicht aus der einfachen Kraft hervor, welche vielmehr dagegen gleichgültig ist und auch anders existieren zu können scheint. Muss sie aber als Kraft sich so äussern, wie das Gesetz, das sie hat, enthält, so ist dieses für sie selbst eine blinde Notwendigkeit, aber immer keine Notwendigkeit an sich. Sagt man aber, es gehöre zum Wesen und Begriff der Elektrizität, als positive und negative zu sein, so hat zwar das durch den Begriff gesetzte Sein darin auch seine Notwendigkeit, aber es muss auch in dem Zusammenhange seiner Notwendigkeit, oder in seinem Hervorgange aus dem Begriffe wirklich begriffen werden können. Allein hier ist der Fall umgekehrt: das gedoppelte Sein der Elektrizität ist etwas Vorgefundenes, und von diesem vorgefundenen Sein ist was man Wesen und Begriff desselben nennt, oder seine Definition, erst abstrahiert und in eine reflektierte Form gebracht worden. Ist die Elektrizität nur so beschaffen, weil man sie so findet, so ist damit vielmehr ihre Zufälligkeit ausgesprochen, und es wird dabei keineswegs klar, warum denn ein so sonderbares Wesen, wie sie, überhaupt nur in der Welt existiert; es könnte ja dieses Stück der Natur auch entbehrlich sein. Findet man sie aber in Beziehung auf andere Dinge und durch das Sein anderer Dinge notwendig, so ist dieses ebenfalls keine innere Notwendigkeit, sondern nur eine äussere. —

§ 103.

Wenn bei der Bewegung des Falles die Schwere als die Einheit oder einfache Kraft angesehen wird, welche das Gesetz einer sich dergestalt beschleunigenden Bewegung an ihr hat, dass die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verfloffenen

Zeiten verhalten es. Anmerk. zu § 100: so ist es der einfachen Kraft der Schwere ebenfalls nicht anzusehen, wie sie zu diesem sonderbaren Gesetze und den Unterschieden, die es ausdrückt, kommt. Der fallende Stein könnte auch anders fallen, ohne dass die Schwere selbst dadurch aufgehoben oder etwas an ihr verändert würde; manchem vielleicht würde es viel natürlicher vorkommen, wenn der fallende Körper in gleichen Zeiteilen auch gleiche Räume durchschnitte. Wird aber das Gesetz als ein Gesetz der Bewegung genommen, so ist freilich die Bewegung an ihr selbst schon eine Beziehung von Raum und Zeit, welche sich näher als ein Verhältnis von Entfernung und Geschwindigkeit darstellt, und in so ferne ist auch die Bewegung schon durch sich selbst eine notwendige Teilung in Zeit und Raum. Dagegen aber geben diese Teile, welche auch ausser ihrer Verbindung und Beziehung in der Bewegung besonders bestehen zu können scheinen, und getrennt für sich vorgestellt werden, an ihnen durch nichts einen solchen Hervorgang aus Einem, aus einer einfachen Einheit, zu erkennen; man wird auch nicht sagen, dass Raum und Zeit erst aus der Bewegung entstehen, oder diese ihre Mutter sei. Sie treten vielmehr als fürsichbestehende selbständige Wesen auf, die daher auch gegen einander sich gleichgültig verhalten, so dass ihre Beziehung als Entfernung und Geschwindigkeit in der Bewegung mehr als etwas Zufälliges für sie oder ihnen Aeusserliches erscheint. Eben so wenig drücken sie auch an ihnen selbst eine Notwendigkeit aus, die auch aus der Bewegung für sich nicht hervorgeht, sich in bestimmten Grössen (als Wurzel und Quadrat in der Bewegung des Falles, als Quadrat und Würfel in der Bewegung der Himmelskörper) zu einander zu verhalten, und diese Grössen sind selbst gegen einander gleichgültig. Ist daher auch an der Bewegung jene Teilung etwas Notwendiges, so zeigt sich doch keineswegs an den Teilen selbst eine Notwendigkeit, weder überhaupt, noch in der bestimmten Weise, welche das Gesetz ausdrückt, für einander zu sein. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich auch jene Notwendigkeit der Teilung an der Bewegung selbst nur als Etwas Erschliches; denn sie ist kein einfaches Wesen, sondern selbst schon das Geteilte, nämlich von Raum und Zeit;

und da diese selbständige und verschiedene Wesen sind, ist nicht sie ihr Wesen, sondern als Bewegung nur ihre oberflächliche Beziehung. Von der Schwere aber, welche als Kraft das einfache Wesen wäre, hat sich schon gezeigt, dass sie für sich die Unterschiede und Teile des Gesetzes nicht in sich enthält. Die geforderte innere Notwendigkeit aber hat sich auch hier nirgends ergeben, sondern in allen diesen Formen nur als ein leeres Wort gezeigt.

§ 104.

Der Mangel, den so das Gesetz gegen seinen Begriff selbst noch an ihm zu haben zeigt, hat sich durch seine Dialektik ergeben. Es ist für uns nicht schwer zu erkennen, dass dieser Mangel darin seinen Grund hat, dass die verschiedenen Seiten und Bestimmungen, deren Verhältnis und Beziehung das Gesetz ausmacht, von dem unmittelbaren Sein und äusseren Geschehen nur noch die blossе Abstraktion sind, und, indem sie so für sich und nur in ihrer sich auf sich beziehenden Reflexion aufgefasst werden, damit die Form der Allgemeinheit und einer frei schwebenden Selbständigkeit erhalten, wobei die innere Beziehung und damit die Notwendigkeit der so vielmehr gleichgültig auseinander fallenden Seiten verloren geht, und aus dem Gesetze so wenig als aus dem unmittelbaren äusseren Geschehen oder aus der Erscheinung sich erkennen lässt. Eben daher rührt es auch, dass die Einheit im Inneren als einfache Kraft gegen ihren Unterschied, der ihr eigener oder der Unterschied an sich sein sollte, sich wieder abtrennt und besonders setzt, und gleichsam ein anderes Gesetz gegen das Gesetz ihrer Erscheinung bildet. Das Gesetz überhaupt ist nur erst die reflektierte Form des unmittelbaren Seins und Geschehens, und das Gesetz aller Gesetze, welches darum keinen Inhalt hat, weil er, um diese äussere und abstrakte Allgemeinheit zu erhalten, weggelassen worden, drückt eben auch nur die leere Form des Gesetzes oder den Begriff desselben nur von seiner formalen Seite aus. —

§ 105.

Da indessen für das Bewusstsein des Verstandes, welches das Gesetz als das innere und notwendige Wesen der Erscheinung

zu seinem Gegenstande und den Begriff desselben in der einfachen Kraft hat. der geforderte innere Unterschied, der, wie er aus der Sache selbst hervorgeht, ebenso in ihre einfache Einheit zurückgeht und eben darum als ein sich aufhebender auch kein Unterschied ist. gleichwol vorhanden, nämlich im Bewusstsein selbst als innere und eigene Notwendigkeit desselben vorhanden ist, und dasjenige, was es als eigenen Trieb an ihm hat. oder sein eigener Begriff, der für es noch das Innere der Dinge ist, ihm auch werden muss: so wird der Verstand auch diese Erfahrung, dass der Unterschied im Inneren oder in der Wahrheit kein Unterschied ist, an seinem Gegenstande noch machen, und hiermit zur gesuchten Befriedigung des Bewusstseins gelangen. Dieses geschieht zunächst für uns in derjenigen Bewegung des betrachteten Bewusstseins, welche in dem Erklären der Gesetzte und gesetzmässigen Erscheinungen enthalten, oder vielmehr dieses Erklären selbst ist. Dieser erklärende Verstand nämlich pflegt irgend ein Phänomen, das er vor Augen hat, in seiner Allgemeinheit aufzufassen, und als eine allgemeine Aeussere oder als gesetzmässige Erscheinung darzustellen; er spricht daher von einem Gesetze dieser Erscheinung, welches so beschaffen ist, dass, wenn es zur Erscheinung kommt, die Sache dabei sich so und so verhält, nämlich so, wie man am Phänomen es vor Augen hatte. Sodann nach dem Grunde dieses Gesetzes gefragt, — ein Fortgang, in welchem sich die Notwendigkeit ausspricht, das im Gesetze und seiner Erscheinung Unterschiedene und Mannigfaltige nun in Einem zu sehen und zusammenzufassen, oder es zu begreifen, — kommt er auf eine einfache Kraft zu sprechen, welche er vom Gesetze unterscheidet, die aber ihrem Inhalte nach, wenn auch dieser angegeben werden soll, so beschaffen ist, dass, wenn sie sich äussert, ihre Aeussere dasjenige ist oder enthält, was das Gesetz ausdrückt. Es wird hiermit beidesmal ganz dasselbe ausgesprochen, und dieses die Erklärung genannt. — An der Sache oder am Gegenstande wird damit nichts geändert; aber diese Bewegung des Verstandes selbst, in welche er im Erklären eingeht, ist es, was für uns dabei in Betracht kommt. Sie besteht darin, dass zwar den Worten nach etwas unterschieden

wird, nämlich die allgemeine Aeussereung als Gesetz, und die einfache Kraft; dass aber dem gemachten Unterschiede auch sogleich durch das Erklären selbst die Verbesserung beigefügt wird, dass das Unterschiedene dem Inhalte oder der Sache nach nicht unterschieden, und beides dasselbe sei; — d. h. der Verstand spricht zwar die Notwendigkeit aus, einen Unterschied zu machen, spricht aber zugleich durch das, was er thut, auf eine sehr klare, wenn auch ihm zunächst noch unbewusste Weise es selbst aus, dass der Unterschied in der Sache oder der Unterschied in Wahrheit kein Unterschied ist.

Anmerkung. Um das Verfahren des Erklärens an Beispielen zu zeigen, so wird z. B., wenn der Fall eines Körpers und seine, je tiefer er fällt, immer mehr sich beschleunigende Geschwindigkeit wahrgenommen worden, von diesem Phänomen die Erklärung gegeben, dass es Gesetz des Falles oder jedes fallenden Körpers überhaupt sei, dass in jedem neuen Zeitmoment seine Geschwindigkeit um ein Bestimmtes wachse. Und was ist der Grund dieser Erscheinung und ihres eben angegebenen Gesetzes? Antw. Der Grund hiervon ist die Schwere oder Schwerkraft, welche jeder (schwere oder fallende) Körper hat. — Und was ist die Schwere für eine Kraft? Antw. Diejenige, welche eben macht, dass ein Körper fallen kann, (weil diese nicht absolut-freie Bewegung nämlich auch noch andere Gründe und Bedingungen hat, z. B. dass der Körper von der Erde erst in die Höhe gebracht sei, keine Unterlage mehr habe, oder frei entlassen werde), und welche, wenn er wirklich fällt, ihn dergestalt zur Erde niederdrückt, dass in jedem neuen Zeitmoment seine Geschwindigkeit um ein Bestimmtes wächst. — Oder wird die Schwere als Attraktion oder Anziehung gegen den Mittelpunkt der Erde genommen, so ist das Gesetz dieser Anziehung so beschaffen, dass der angezogene d. h. fallende Körper seine Bewegung gegen den Mittelpunkt der Erde auf die angegebene Weise beschleunigt; und die Kraft dieser Anziehung ist in ihrer Aeussereung so beschaffen, dass sie dasselbe zur Erscheinung bringt. — Die Gravitation in der Bewegung der Himmelskörper und deren Verhältnis zum Centralkörper hat das Gesetz, dass jene um diesen in elliptischer Bahn und zwar in dem von Kepler gefundenen Verhältnis ihrer Geschwindigkeit zu ihrer Entfernung vom Centralkörper sich bewegen; und die dieser Bewegung zu Grunde liegende Kraft der Gravitation oder Attraktion, welche dieses Gesetz hat und als sein Grund und Wesen betrachtet wird, ist eben diejenige, welche das Nämliche thut oder bewirkt, was das Gesetz besagt. Die Zusammensetzung dieser Bewegung aus zwei entgegengesetzten Kräften, einer Centripetal- und Centrifugal-Kraft, welche die Möglichkeit einer solchen Bewegung und ihrer besonderen Erscheinungen anschaulicher oder begreiflicher machen soll, erklärt nicht nur eben so wenig als andere solche Erklärungen auch, indem sie das nämliche tautologische Reden enthält, und das eigentlich zu Begreifende so unbegriffen lässt als zuvor (vgl. Anmerk. 2 zu § 100), sondern sie gründet sich auch auf die unwahre Voraussetzung, dass die wirkliche, nämlich die elliptische, Bewegung der Himmelskörper nicht eigentlich für die rechte, wahre und

ursprüngliche Bewegung zu halten sei, und ist daher, indem sie die Wahrheit der Sache nicht ergreift, eine überflüssige Erfindung gewesen. Dazu kommt, dass aus dieser Hypothese und Erklärung das Phänomen der Bewegung in der Sonnenmaße und Sonnenferne nicht einmal richtig heraustritt, da aus der Annahme desjenigen, was jene beiden Kräfte zur Beschleunigung oder Verminderung der Bewegung und zur grosseren Annäherung oder weiteren Enttfernung bewirken sollen, vielmehr das Gegentheil gefolgert werden müsste, indem, wenn die eine Kraft wirklich einmal die Oberhand über die andere gewinnt, und diese andere dadurch die schwächere und überwundene wird, diese dann auch nicht mehr im Stande sein kann, den Planeten von seinem Sturz in die Sonne oder von seinem Flug in das ungemessene Weite zurückzuhalten. — Die Erklärung der Elektrizität und ihrer Erscheinungen bewegt sich in der nämlichen Tautologie; die Erscheinung wird erklärt aus dem Gesetze, dass in ihr immer eine positive und eine negative Elektrizität zugleich vorhanden sein müsse, und dieses Gesetz wird als etwas noch Unterschiedenes auf die einfache Kraft der Elektrizität zurückgeführt; die Erklärung von dieser aber giebt auch nichts Anderes, als dass sie eben die Kraft ist, welche auf die angegebene Weise sich verdoppelt und in die Erscheinung tritt. — Wie in aller Schulmeisterei überhaupt dieses Erklären besonders zu Hause ist, welches sich das ungemeine Vergnügen macht, das Nämliche zweimal, der Meinung nach verschieden, zu sehen und zu sagen, und dabei nichts zu erklären, so ist auch die Philologie, welche noch in manchen Stücken über ihr Beginnen und Treiben sich erst zur Besinnung und zum Bewusstsein zu kommen nötig hat, nicht frei davon, insbesondere in den von ihr aufgestellten Sprachgesetzen oder grammatischen Regeln. Hier ist zwar nicht von einfachen Kräften sondern nur etwa von einfacheren Gesetzen die Rede, auf welche mehrere andere sich zurückführen lassen; das Gesetz ist hier vielmehr selbst das einfache Allgemeine, welches an ihm einen Unterschied hat, indem es eine besondere Beziehung oder ein Verhältnis unterschiedener Teile ausdrückt. Allein es ist auch hier sehr oft gerade die innere Notwendigkeit, die Natur der Sache oder der Unterschied an sich, welcher sich durch sich selbst erklärt, und so erst zugleich ein wahres Allgemeines ist, zu vermissen. Die aufgestellte Sprachregel ist nämlich häufig nur das Reflektierte der Erscheinung d. h. des Sprachgebrauches, ein Allgemeines, welches nur aus diesem abstrahiert und zusammengefasst worden ist, und ausser dem wahrgenommenen Sprachgebrauche sonst gar keinen anundfürsich-gültigen Grund ihres Ursprungs und Bestehens aufzuweisen hat. Das Erklären aus einer solchen Regel, welche hiermit als der Grund der Erscheinung aufgestellt wird, da umgekehrt diese und deren Wahrnehmung ihr Entstehungsgrund war, ist dann diejenige Tautologie, welche erst aus der Wahrnehmung sich die Regel macht, und dann wieder rückwärts sagt: weil dieses die Regel ist, so muss es so und so heissen. Solche Regeln werden aber auch durch die Ausnahmen, welche sich ebenfalls in der Sprache finden, am häufigsten widerlegt, da sie, wenn sie ein wahrhaftes Allgemeines wären, die Besonderheit der Ausnahmen schon in sich schliessen würden. Was ist nach solchen Regeln in den Ausgaben der Alten nicht schon corrigiert, d. h. verdorben worden! Allerdings hat man es aber auch hierin in neuerer Zeit weiter gebracht, und es sind manche Regeln als wirkliche Sprachgesetze aufgestellt worden, an denen die anundfürsichseiende Natur der Sache oder das Vernünftige sogleich von selbst einleuchtet. — Da übrigens alles Erklären und Beweisen, alles Wissen und Erkennen nichts An-

deres zu seinem Princip und Ziele hat, als die Identität des Verschiedenen zu finden und nachzuweisen: so ist es auch derselbe Trieb nach der Identität, was bei dem beschriebenen Erklären das Bewusstsein des Verstandes leitet, aber nur erst als seine innere Notwendigkeit in Bewegung setzt. Dass diese Identität ihm nicht ebenso schon objektiv oder als innere Notwendigkeit der Sache entgegenkommt, gehört noch seinem unvollkommenen Standpunkte oder der besondern Weise seines Bewusstseins an; er wird sie aber ebensobald und damit auch seine höhere Befriedigung finden, als er diesen Standpunkt verlässt und — Vernunft wird. —

§ 106.

Ob nun gleich dieses Erklären, wie sich ergeben hat, vielmehr nichts erklärt, indem sein Reden so klar und durchsichtig ist, dass, indem es sich anschickt, etwas Unterschiedenes von dem schon Gesagten anzugeben, es nur dasselbe wiederholt: so genießt doch das Bewusstsein des Verstandes in diesem Vergnügen, das Nämliche zweimal zu sagen, und es noch für ein Unterschiedenes zu halten, eine grosse Selbstbefriedigung. Es ist die Ruhe des in seiner Bewegung schon zu sich kommenden oder bei sich bleibenden und darum in sich ruhenden Verstandes, der zwar seine Selbsterkenntnis noch nicht hat, aber an sich oder innerlich schon Selbstbewusstsein ist; er genießt daher im Unterscheiden und im Wiederaufheben desselben schon sich selbst und seine Identität. — Reflektieren wir nun auf dasjenige, was in dem betrachteten Verhältnis des Bewusstseins zu seinem Gegenstande für uns Gegenstand oder vielmehr Resultat geworden ist, so ist es in dem Bisherigen schon enthalten, und besteht näher darin, dass der am Gesetz wahrgenommene Mangel, nach welchem gegen den Begriff des Verstandes die innere Einheit und der Unterschied an sich noch aus einander fielen, sich nun aufgehoben hat. Dass die gemachten Unterschiede vielmehr keine Unterschiede sind, und in ihre Einheit zusammenfallen, hat sich für uns schon als Resultat an dem Spiele der Kräfte ergeben; das betrachtete Bewusstsein aber musste sich erst gegenständlich am Inneren und durch das Innere hindurch näher zu diesem Resultate bewegen. Zuerst waren der Verstand und das Innere als die beiden Extreme durch die Erscheinung als Mitte, und diese selbst von jenen geschieden (§ 96); dann vermittelte sich das gegenständliche Extrem wieder mit der Mitte (§ 98), jedoch

noch nicht vollständig, indem auch der Erscheinung noch eine Seite der Unmittelbarkeit und das Princip der Veränderlichkeit blieb; ausser diesem war auch übrig, dass das Bewusstsein sich selbst mit seinem gegenständlichen Wesen vermittelt, oder dazu gelangt, sich selbst als das Innere oder als das über die Erscheinung hinausgehende, übersinnliche Jenseits und Ansich der Dinge zu erkennen. Gegenwärtig, nämlich in der zuletzt dargestellten Bewegung des Erklärens, ist es der Verstand nun selbst, in welchen der früher gegenständlich betrachtete absolute Wechsel oder der Unterschied, der eben so sehr keiner ist, gedungen ist. Er ist nun selbst dieser Wechsel geworden, der einen Unterschied macht, aber, weil es kein Unterschied ist, ihn auch sogleich wieder aufhebt: was nicht so zu nehmen ist, als ob überhaupt kein Unterschied sein solle, sondern, was sich ergeben hat, ist vielmehr diese Notwendigkeit der Bewegung, dass ein Unterschied gemacht, diese Entzweiung in den Unterschied aber, weil es vielmehr kein Unterschied ist, auch wieder aufgehoben werde. —

Anmerkung. Wenn das reflektierende Denken zum Bewusstsein über sich selbst kommen wollte, so hätte es seine drei oder vier obersten Denkgesetze, welche es an der Spitze seiner Logik hat, nicht bloss als solche schon längst aufgeben müssen, da nichts unlogischer und folglich auch unvernünftiger ist, als die Art und Weise, wie diese sogenannten Denkgesetze neben einander ohne Beziehung und Vermittlung, jedes für sich und mit den anderen gleichgeltend, aufgestellt werden: sondern es würde auch, anstatt die Identität immer nur neben und ausser dem Unterschiede und diesen ausser jener zu haben, vielmehr das im § enthaltene Resultat, nämlich die Notwendigkeit, einen Unterschied zu machen, den gemachten Unterschied aber wieder aufzuheben, oder die Identität zum Unterschied in sich und an sich zu entzweien, und weil dieser Unterschied eben so sehr kein Unterschied ist, von ihm zur Identität zurückzukehren, — als sein erstes und notwendigstes Denkgesetz oder als das der Natur des Denkens Adäquate anerkannt und ausgesprochen haben. Zwar hat man für die Logik, indem sie besonders als Analytik gefasst wird, wie z. B. Twisten thut, angefangen, die mehreren Denkgesetze auf die beiden Gesetze der Identität und des Widerspruchs zu reducieren; man hat dabei anerkannt, dass beide der Ausdruck der Identität (also doch wol der einen und nämlichen Identität), das eine der positive, das andere der negative, seien; man sagt dabei, dass es deshalb (also doch wol wegen einer beiden zu Grunde liegenden Einheit?) nicht befremden dürfe, zwei Principien an der Spitze einer Wissenschaft zu sehen; es wird auch bemerkt, dass „sich selbst die Notwendigkeit der Identität in der Unmöglichkeit des Widerspruchs am meisten aufdrängt“: allein man glaubt seinen Augen nicht trauen zu dürfen, wenn es dessen ungeachtet weiter heisst: „Man kann sie aber nicht von einander ableiten, weil Bejahung und Verneinung nicht von ein-

ander abgeleitet werden können." Freilich wol! Denn sie sind beide in Einem, Eines mit dem Anderen, gegeben, und unzertrennlich. So hartnäckig wird also da, wo man selbst schon auf dem Wege zur Wahrheit ist, und die Gedanken, die man schon hat, nur packen und zusammenfassen dürfte, doch die einfache und flussige Natur des Denkens wieder verkannt, um bei der starren unbewegten Abstraktion stehen zu bleiben, welche jene beiden Reflexionsbestimmungen nur als fixe Bestimmtheiten, jede für sich und neben der anderen, ohne Uebergang und Vermittlung festhält. Der Vorstellung, welche beim Widerspruche nur an bestimmte sich widersprechende Dinge denkt, deren eines sie auf diese, das andere auf jene Seite in gänzlicher Geschiedenheit fallen lässt, kann man freilich nicht zumuten, dabei auch die identische Beziehung des Widersprechenden, eben darum weil es ein Widersprechendes ist, aufzufassen und zu erkennen; allein das Denken, welches sich selbst in seiner reinen Thätigkeit erkennen will, sollte sich doch nicht mit dem Vorstellen verwechseln, und vielmehr dafür sorgen, dass es bei der Auffassung seiner reinen Gedanken in dem, was sie an und für sich sind, auch das Ganze der Beziehung sich vergegenwärtigt und zum Bewusstsein bringt. Uebrigens ist in der wissenschaftlichen Lehre der Logik, wie es auch der Gang der Sache von selbst mit sich bringt, allerdings von der Identität als solcher der Uebergang nicht sogleich zum Widerspruche sondern zunächst nur zum Unterschiede überhaupt zu machen, der dann von der blossen Verschiedenheit aus erst durch seine weitere Vermittlung und Fortbestimmung sich bis zum Widerspruche ausbildet, wovon schon früher die Red. war. — Für uns kann das genannte, an der Dialektik des Verstandes selbst hervorgegangene Resultat, da es sich als ein notwendiges Princip des Verstandes gezeigt hat, einstweilen auch als ein oberstes Denkgesetz gelten, wenn man überhaupt von solchen Gesetzen sprechen will; es kann uns auch durch keine Dialektik mehr verloren gehen, da es selbst schon das Princip der Dialektik und die reine Form von Ich ist. Es liegt daher auch allem Folgenden zu Grunde, und es beginnt darin überhaupt das Vernünftige und der Begriff, der, wenn er auch in seiner Totalität das Höhere ist, doch eine Identität, welche an ihr selbst Unterschied ist, wesentlich in sich hat oder sie selbst ist. — Wenn nach dem bisherigen Gange, den die Kritik des Bewusstseins verfolgte, es den Anschein hat, als ob dem Bewusstsein Alles, was es Festes und Wahres zu haben meint, nur genommen und vernichtet, nichts dafür gegeben werde: so hat einesteils die bisherige Dialektik allerdings nur eine Reihe von Verlusten und Vernichtungen dargestellt, und auch das Positive, welches aus dem Negativen sich entwickelte, von neuem seinem Untergange zugeführt. Allein das Bewusstsein war es selbst, das über seine Bestimmtheiten hinausging und seiner Wahrheiten sich beraubte; anderenteils ist daran zu erinnern, dass diese Dialektik und Kritik noch keine positive Philosophie zu liefern bestimmt ist, sondern durch den Beweis von der Unwahrheit der bisher betrachteten Weisen und Gestalten des Bewusstseins nur erst das Element erreichen und eröffnen soll, in welchem allein die wirkliche Philosophie, das vernünftige Denken und das Positiv-Vernünftige des Inhaltes sich zu bewegen und zu entwickeln fähig ist. —

§ 107.

Ausser dieser Erfahrung von dem Unterscheiden des Nicht-Unterschiedenen und dem Wiederaufheben des Unterschiedenen,

welche der Verstand im Erklären nur erst für uns, noch nicht für sich selbst, gemacht hat, macht er in der That dieselbe Erfahrung auch für sich noch an seinem Gegenstande: oder er erfährt, dass die Notwendigkeit der Bewegung, durch welche ein Unterschied gemacht, aber, weil es kein Unterschied ist, wieder aufgehoben wird, welche wir an ihm nur noch als seine innere Notwendigkeit erkannt haben, oder der reine absolute Wechsel — eigenes Gesetz seines Gegenstandes ist. Diese gegenständliche Erfahrung wird für ihn in dem Gesetz der Erscheinung (zunächst in allen Erscheinungen der Polarität von Elektrizität und Magnetismus), dass das Gleichnamige sich abstösst, und das Ungleichnamige sich anzieht. Das Gleichnamige (der nämliche Pol, das nämliche Positive oder Negative) ist schon das Nicht-Unterschiedene, das Identische oder Gleiche: dieses aber stösst, statt sich anzuziehen, sich gegenseitig von sich selbst ab, d. h. das Nicht-Unterschiedene unterscheidet sich, oder es macht einen Unterschied, der keiner ist. Das Ungleichnamige dagegen (die entgegengesetzten Pole, das entgegengesetzte Positive und Negative), welches das schon Unterschiedene, das Entgegengesetzte und Ungleiche ist, vernichtet diesen Unterschied, indem es, statt sich abzustossen, sich anzieht; was nichts Anderes heisst als: der vorhandene Unterschied ist in Wahrheit kein Unterschied, und hebt daher sich auf. Das Gleiche wird nach diesem Gesetze sich ungleich, und das Ungleiche gleich; aber das Gleiche, das sich ungleich, und das Ungleiche, das sich gleich wird, ist nicht ein Anderes, sondern Einundebendasselbe. —

§ 108.

Wie das Gesetz zuerst sich darstellte, war es selbst und seine Unterschiede das stets Sichgleichbleibende, und so das Innere das ruhige Abbild der wahrgenommenen Welt. Es blieb aber dabei der Erscheinung noch eine Seite für sich, nach welcher sie nicht vollständig in das Innere aufgenommen, oder nach welcher die übersinnliche Welt, wie sie zuerst sich ergab, nur die erste unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das Element des Allgemeinen war, und an dieser noch ein

notwendiges Gegenbild hatte, indem dieser für sich noch der Wechsel und das Veränderliche der Erscheinung verblieben war. (Vgl. §§ 97, 98 u. 106.) Von jenem ersten Gesetze ist nun das zuletzt wahrgenommene Gesetz, welches vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen und das Gleichwerden des Ungleichen ausspricht, das gerade Gegenteil oder das Verkehrte. Der Unterschied bleibt sich nicht gleich, denn das Ungleichnamige zieht sich an und hebt seinen Unterschied auf; das Nicht-Unterschiedene oder Gleiche bleibt sich eben so wenig gleich, denn dass Gleichnamige stösst sich ab und entzweit sich dadurch in einen Unterschied. Wie dort der Unterschied sich durch die That erweist, in Wahrheit kein Unterschied zu sein, ebenso kann auch hier der erst werdende Unterschied kein Unterschied in Wahrheit sein, denn es ist das Gleiche, das ihn macht. Es ist somit nur der reine Wechsel vorhanden und ein nur in diesem absoluten Wechsel sichselbstgleiches Sein. Zwar hat sich dieser Wechsel für uns schon aus der Dialektik des Spiels der Kräfte ergeben, — denn die Kraft ist schon ein solches Gleichnamiges, welches sich von sich abstösst, oder sich in einen, noch selbständig erscheinenden, Unterschied zersetzt, der in Wahrheit keiner ist, und daher sich auch wieder anzieht oder den Unterschied aufhebt, — allein hier tritt dieser Wechsel für das Bewusstsein des Verstandes selbst als ein unmittelbar klares gegenständliches Geschehen auf, das von ihm zugleich als inneres Gesetz der Sache erkannt wird. Oder die Sache selbst ist nichts Anderes als dieses Gleichnamige, welches sich von sich abstösst, und einen Gegensatz setzt, der keiner ist, oder sich wieder aufhebt; und die Wahrheit dieses Unterschiedes der Sache selbst ist nur diese, eben so sehr kein Unterschied zu sein.

Anmerkung. Wenn auch hier eine philosophierende Physik, welche aus den Fesseln ihres reflektierenden Denkens sich nicht zu befreien vermag, in der Art und Weise, wie sie die Erscheinungen der Polarität fassen und erklären will, sich noch dreht und windet, um ihren Dualismus, der eine Entzweiung bleibt und bleiben soll, durch Annahme irgend eines für immer geschiedenen Differenten auch in der Natur festzuhalten: so mag die Erwähnung davon hier genügen, und die Mühe einer Widerlegung gespart werden, da die Natur selbst schon diese Mühe auf sich genommen hat. Ein solches denken verliert aber auch das Recht, von Erfahrung zu reden, da es in seiner Reflexion darüber sie ändern will. --

§ 109.

Indem aber jetzt der reine oder absolute Wechsel, welcher sich als der wahre, d. h. der sich aufhebende, Unterschied der Sache oder als die Verkehrung der Gleichheit in Ungleichheit und der Ungleichheit in Gleichheit gezeigt hat, selbst als Gesetz der Erscheinung erkannt wird, und das Innere oder die übersinnliche Welt hiermit selbst diesen Wechsel in sich aufgenommen hat, so ist nun zwar in das ruhige Reich von Gesetzen, als welches die übersinnliche Welt sich zuerst darstellte und wornach sie das stille Abbild der sinnlichen Welt war, selbst die absolute Unruhe, das Princip der Veränderlichkeit eingedrungen: es ist aber auch so erst die Erscheinung, welcher nun keine besondere Seite mehr für sich bleibt, vollständig in das Innere aufgenommen, und hiermit erst die Vermittlung des Inneren als des einen Extrems mit der Erscheinung als der Mitte des ganzen Verhältnisses des Bewusstseins zu seinem Gegenstande vollendet. (§§ 98. 106 u. 108.) -- In seiner Allgemeinheit aufgefasst kann nun das zuletzt erhaltene Gesetz, indem dieses vielmehr als die Wahrheit zu betrachten ist und die Gesetzmässigkeit aller Wirklichkeit dadurch auf eine vollständige Weise ausgedrückt wird, auch als allgemeines Gesetz aller Wirklichkeit ausgesprochen und zwar so bestimmt werden: es sei Gesetz für Alles, den inneren Unterschied der Sache als reinen Wechsel oder als ein absolutes Uebergehen dergestalt an ihm zu haben, dass es durch sich selbst aus seiner einen Bestimmtheit in das gerade Gegentheil derselben sich verkehrt und umschlägt. So wahr und wichtig aber diese Erkenntnis auch ist, welche ihre Bestätigung im ganzen natürlichen, wie im geistigen und sittlichen Universum durch eine Menge von Erscheinungen finden kann, so würde sie doch dadurch wieder einseitig werden, wenn, gleichwie das zweite Gesetz das Gegentheil oder das Verkehrte des ersten ist, so auch das Entgegengesetzte der ersten vorgefundenen Bestimmtheit oder dasjenige, in was sie übergeht, allein als das Eigentliche, was das Wahre oder das Ansich der Sache ausmacht, angesehen und festgehalten würde. Hiernach würde z. B. der Südpol der Erscheinung eigentlich oder in seinem Ansich der Nordpol, das Positive vielmehr das

Negative, und umgekehrt, oder das Süsse eigentlich oder in seinem Inneren vielmehr sauer oder bitter, im Sittlichen die höchste Selbstbefriedigung (als Rache) vielmehr Selbstvernichtung (als Strafe), oder die böse und verbrecherische That in ihrem Inneren (in der Absicht) eigentlich gut sein, und so durch alle Gegensätze hindurch Alles, was unmittelbar in der einen Bestimmtheit sich darstellt, seine eigentliche und innere Wahrheit an seinem geraden Gegenteil erhalten. Indem die Vorstellung sich dieser neuen Trennung bemächtigt, und das Verkehrte des ersten Gegebenen, welches das eigentlich Wahre und Ansich der Dinge sein soll, in ein übersinnliches Inneres verlegt, erhält sie damit über der ersten noch eine zweite übersinnliche Welt, welche die verkehrte von jener ist, oder, insofern sie das eine Moment schon unmittelbar in ihrer gewöhnlichen Welt hat, zu dieser noch eine verkehrte Welt überhaupt. —

Anmerkung. Für eine weitere Ausführung des hier betrachteten Umschlagens der Momente in ihr Gegenteil und der hieraus sich ergebenden verkehrten Welt, die auch im gemeinen Bewusstsein vorkommt, ist zu vergleichen Hegel's Phänomenologie S. 88 ff, und Logik, 2r T. S. 183. — Wenn gewisse historische Erscheinungen, welche sich auf eine neue Entwicklung des menschlichen Geistes in der Sphäre seiner religiösen oder politischen Interessen beziehen, als Reaktionen gefasst werden, und damit nicht bloss eine durch einen neuen Gesichtspunkt, unter welchem das Alte und Wolbekannte auf eine andere Manier zusammengestellt wird, variierte Darstellung der Begebenheiten geliefert, sondern etwas wirklich Notwendiges und Immanentes, in Natur und Begriff des sich entwickelnden oder erscheinenden Geistes Gegründetes gezeigt und nachgewiesen werden soll: so ist zwar bei dieser Betrachtung durch die Sache selbst schon ein Verhältnis gegeben, welches einen Uebergang von einer Weise des daseienden Geistes und seines Bewusstseins zu einer entgegengesetzten enthält, und das Verhalten dieser beiden Seiten, von denen die spätere die frühere negiert und als eine aufgehobene behandelt, diese aber sich nicht absetzen lassen will, als ein Zustand und Streit gegen einander gespannter Extreme bestimmt. Es kann dabei sowol das Reagierende als dasjenige, wogegen reagiert wird, als das Bessere, als der Fortschritt des Geistes und als die eigentliche Wahrheit angesehen werden, — jenes, insofern es die Herstellung einer früher schon gewonnenen, aber mit der Zeit wieder verdunkelten Wahrheit, dieses, insofern es selbst die neu auftretende Wahrheit und die Morgenröthe eines neuen Tages sein soll; jede Partei wird ohnehin das Ihrige für das Rechte und Wahre halten. Allein hierin beginnt dann auch die beiderseitige Einseitigkeit und der Mangel einer unendlichen oder absoluten Berechtigung, welche die eine Seite über die andere hätte. Wenn freilich der allgemeine Geist mit einer bisherigen Form seines Daseins gänzlich gebrochen, und tiefer in sich gehend sich zu einer seinem innersten Wesen und Begriffe gemässen neuen Lebensperiode erhoben hat, wie

z. B. mit nicht andrer mehr oder weniger noch untergeordneter Erscheinungen zu verbinden, das Christentum als höchste Offenbarung des absoluten Geistes selbst ein absolutes an sich vollendeter Sieg über das Judentum und Heidentum war, so kann das Frühere und Verlassene zwar noch ein ausseres Dasein haben und behalten, aber es gleicht einer leeren Hölle oder Wahnung, aus welcher das Leben des Geistes auszuziehen ist. Sein noch vorhandenes Dasein selbst ist ein mattes, stiches, delinctorisches, bis es endlich ganz verkommt, wenn von seiner Seite Reactionen, vielleicht durch einzelne starke Individualitäten begünstigt, auch noch vorkommen, so spalt sie eine letzte Kräfteanstrengung des noch einmal sich zusammenfassenden Lebens vor dem gänzlichen Tode. Anders aber ist es da, wo die vorhandenen Extreme sich mit einer ihnen gemeinsamen, in voller Lebendigkeit und Bethätigung erhaltene Substanz ihres politischen oder religiösen Elementes beziehen, und um entgegengesetzte Interessen an dieser Substanz streiten und sich befechten. Hier ist die letzte und neueste Entwicklung oder Richtung darum noch nicht eine unbedingt wahre und absolut berechtigt gegen die entgegengesetzte, deren anderes Extrem sie ist, und die gegen sie noch reagiert. Wenn sie in ihrer nur sich gewordenen Besonderheit und in der Reflexion, die sie in dieser Besonderheit in sich als ein Selbststrebendes hat, sich dafür ansieht, so verzisst sie, das dieses auf der andern Seite ebenso vorhanden ist, und dass diese Seite ihr Leben ebenfalls an der gemeinsamen Substanz und ihre Kraft aus derselben und damit eine gleiche Berechtigung hat. Sie müsste, um wirklich einzusetzen, an ihr selbst zu ihrer Mitte und Substanz umkehren, und von dieser aus das Ganze, von welchem sie ebenso, wie ihre entgegengesetzte, nur die eine Seite ist, erfassen, und von diesem Standpunkte ihre, aber ebenso auch ihrer Gegnern besondere Notwendigkeit und Berechtigung erkennen, sie würde damit trüffelich sich in ihren Bestimmungen als solcher, um deren Fixierung es gerade der Partei zu thun ist, anzuheben müssen, aber dafür auch so erst zu ihrer Wahrheit gelangen. Denn es sind gleichberechtigte, gleichnotwendige Momente, die als solche gleich wahr und gleich unwahr sind; entgegengesetzte Richtungen an einer und derselben Substanz, die, je weiter sie auseinander kommen, auch desto mehr von ihrer Mitte und Wahrheit selbst sich entfernen, und am Ende in blosse Abstraktionen, in welche wol eine Wesentlichkeit gelegt wird, die sie aber so nicht mehr haben, sich verlieren, — oder so vielleicht nur zwei an die äusserste Spitze ihres Extrems hinausgetriebene Seiten, die so sehr eine durch die andere bedingt sind und gegenseitig an einander ihren Halt, ihr Leben und Bestehen haben, dass, wenn die beabsichtigte Aufhebung und Vernichtung an einer entgegengesetzten Seite wirklich zu Stande käme, die andere damit ebenfalls ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung beraubt zusammenstürzen würde, eben weil das Leben der Substanz, auf welche sie sich beziehen, nicht mehr in ihnen, und der Begriff derselben in der Abstraktion verloren gegangen ist. Und während in einem solchen Falle die Substanz selbst bliebe, würden nur die beiden entgegengesetzten Richtungen, welche sich für sich behaupten wollten, sich als das Ueberflüssige bei der Sache erweisen. Man sieht wol, wie bei gewissen Erscheinungen es bloss einseitige Abstraktionen sind, um deren Behauptung gestritten wird, und wie einige Begriffe und Wörter, die zwar eine grosse Bedeutung haben, wenn sie in ihrer Substanz begriffen werden, aber ausser derselben und in ihrer Abstraktion für sich als eine inhaltleere und nebulose Meinung in der Luft schweben, das Schwebeloch.

sind, für welches die Gemüther sich in Gährung und Erhitzung setzen. Allein weil wesentlich das Ganze es ist und die Erkenntnis der Substanz in der Totalität ihres Begriffes, worauf es ankommt, wenn man an den grossen historischen Erscheinungen, welche in dem allgemeinen Leben des menschlichen Geistes solche Conflicte darbieten, etwas begreifen will: so ist noch nicht viel gewonnen, wenn diese Erscheinungen bloss unter den Gesichtspunkt einer Reaction gestellt und nur von der Seite einer Wahrnehmung, die an allem Lebendigen überhaupt, eben darum weil es ein Lebendiges ist, und als dieses Wirkung und Gegenwirkung zeigt, sich machen lässt, aufgefasst werden. Ist die Reaction etwas Notwendiges, ein Gesetz der Erscheinung (und auf etwas bloss Zufälliges wird man wol keinen wissenschaftlichen Wert legen wollen, und die Allgemeinheit der Wahrnehmung lässt auch auf die Annahme einer solchen durch Induktion begründeten Notwendigkeit schliessen), so hat das Reagierende in seiner gleichen Notwendigkeit auch gleiche Berechtigung zu seinem Dasein mit demjenigen, wogegen es reagiert. Zu zeigen wäre vielmehr, wie und worin die Gegensätze, die auch mit dem Fortgange der Zeit und einer gemeinsamen Entwicklung ihren Charakter oft verändern, sich vermitteln, und worin sie sich ausgleichen; wie aber dieses Ausgleichende nur die gemeinsame Substanz, welche beide trägt, selbst ist, so kann auch jene Vermittlung nur durch die Erkenntnis des Wesens der Substanz und in ihrem Begriffe geschehen und nachgewiesen werden. Wenn wir aber noch nichts weiter wissen, als dass in der Welt agiert und reagiert wird, so würde man an einer solchen Kenntnis schon in der Chemie, welche Agentien und Reagentien in Menge darbietet, nur noch ein sehr unrichtbares und unzureichendes Wissen haben, womit noch keine ihrer Erscheinungen in ihrer wahren Bedeutung und inneren Notwendigkeit sich erkennen lässt. Der Fülle und Tiefe des geistigen Lebens aber, wenn es auch notwendig in entgegengesetzten Richtungen hervorritt, wäre jener nur nach aussere Wahrnehmung angepasste Gesichtspunkt, der so nur eine blosse Abstraktion und äussere Reflexion ist, in einem um so höheren Grade unangemessen, und keineswegs geeignet, die Sache in der Wahrheit ihres Wesens und Begriffes erkennen zu lassen. —

§ 110.

Gegen eine solche Trennung und Verteilung der blossen Vorstellung, welche selbst einen Unterschied macht, der keiner mehr ist, und es doch nicht abhalten kann, dass an einer und derselben Sache das Unterschiedene in sein Gegenteil sich verkehrt, ist von uns vielmehr der absolute Unterschied oder reine Wechsel, wie er sich ergeben hat, festzuhalten und näher zu betrachten, nach welchem die gegenständliche Welt an ihr selbst und für sich ihre verkehrte geworden ist. Diese Verkehrung war das Gleichnamige, welches sich abstösst, und das Ungleichnamige, welches sich anzieht, oder das Gleiche, welches sich ungleich, und das Ungleiche, welches sich gleich wird. Diese widersprechenden Momente selbst sind zusammenzufassen und

in ihrem reinen Gedanken zu vereinigen. Es sind Entgegengesetzte; aber dadurch, dass sie schon an sich als Entgegengesetzte bestimmt sind, ist jedes derselben nicht etwa bloss eines von zweien, die als unmittelbar seiende von einander getrennt und gegen einander gleichgültig wären, denn so wäre es kein Entgegengesetztes: sondern als das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten ist jedes nicht bloss nicht gleichgültig gegen das andere, sondern es ist schon an sich das andere oder hat es an ihm selbst, in das es übergeht, und aus dem es eben so sehr sich wieder herstellt, das Gleiche als das Gleiche, das Ungleiche als das Ungleiche, wodurch beide selbst in einander übergehen, und in einer absoluten Einheit sind. Denn ihr Unterschied ist der innere oder der Unterschied der Sache an ihr selbst, der, wie sich gezeigt hat, ebensowohl kein Unterschied ist oder als solcher sich aufhebt: denn es ist das Gleiche, welches sich unterscheidet, folglich einen Unterschied macht, der für das Gleiche in Wahrheit keiner ist, und das Ungleiche, welches gleich wird, also von selbst seinen Unterschied aufhebt, oder zeigt, dass es in Wahrheit nicht unterschieden ist. Diese absolute Einheit des Gleichen und Ungleichen oder dieses in seiner Ungleichheit Sichselbstgleiche ist *die Unendlichkeit*, nicht jene der Vorstellung, welche ihr Anderes als ein Endliches ausser ihr hat und dadurch selbst nur eines der Entgegengesetzten und selbst ein Endliches ist, sondern die reine, absolute Unendlichkeit, welche über ihr Anderes übergreift, in ihm sich selbst gleich ist, oder als Anderes es aufhebt und zu sich zurückbringt. —

Anmerkung. Es mag hier statt der Anführung und Nachweisung bestimmter Beispiele aus der Geschichte der Philosophie die Erwähnung genügen, dass schon die älteste Philosophie von Pythagoras und Heraklit an sich in dem Begriffe der Unendlichkeit, wie er sich für uns entwickelte, wenn auch unter verschiedenen Formen und Ausdrücken, bewegt, und ihren Begriff als absoluten Begriff zu finden sich bemüht hat, — wie überhaupt alles wahre und speculative Denken nur in dieser reinen Erkenntnis sein Element, seine Gestaltung und Bewegung hat und haben kann. Auf das blosses Wort des Unendlichen oder Absoluten kommt es dabei nicht an; allein da in neuerer Zeit der Begriff desselben wieder in das denkende Bewusstsein eingetreten oder ihm zum Wissen gekommen ist, und damit auch die absolute Erkenntnis von dem Grunde der vorangegangenen verfehlten Bestrebungen, die absolute Grundlage und Form zum objectiven Systeme der

Philosophie, und der Schlüssel zu den Rätseln der Natur und des Geistes gefunden wurde: so ist doch seiner weiteren und allgemeineren Erkenntnis, selbst bei geübteren und von einmal angenommenen Voraussetzungen weniger beherrschten Denkern, anfänglich besonders die Vorstellung hinderlich gewesen, als ob das Absolute eine für sich ruhende, gleichsam in einem Jenseits abgeschlossene Einheit und Identität aller Gegensätze, nicht auch etwas im Denken selbst Gegenwärtiges, und daher nur für wenige Glückliche ein Gegenstand besonderer intellektueller Anschauung wäre. In der Religion, deren Geheimnisse früher wenigstens noch im frommen Glauben als an sich gewisse, wenn auch unbegreifliche Wahrheiten unangetastet bewahrt wurden, und so für den Denkenden noch einen Gegenstand positiver Beschäftigung mit ihrer Erkenntnis und Erklärung darboten, hatte ohnehin schon der moderne, durch Negieren und Wegwerfen aufklärende Verstand seinen höchsten Triumph gefeiert, indem er sich, wie von Allem, was ihm nicht durch unmittelbare äussere Erfahrung in die Hand geliefert wurde und dieser vielmehr zu widersprechen schien, ebenso auch von den geglaubten, aber für ihn zur Unbegreiflichkeit gewordenen Lehren und Wahrheiten der Religion als unstatthaften Erfindungen und Märchen der Vorzeit gänzlich losmachte, und eben vollauf damit zu thun hatte, das in diesem Sinne ihm Anstössige auch aus den Religionsurkunden auf eine feine und geschickte Weise hinauszuerklären. Die neue Lehre der Philosophie kam ihm daher völlig unerwartet und etwas ungelegen; man konnte sich gar nicht vorstellen, wie ein vernünftiger Mensch in solchen veralteten (aber doch seit dem Ursprung des Christentums bestehenden) Satzungen noch einige Wahrheit suchen und finden könne. Die Forderung aber, diese nämlich Lehren, von denen der Verstand so eben sich glücklich befreit zu haben glaubte, wie z. B. die von der Dreieinigkeit Gottes, (an welche zu glauben man aus dem wichtigen Grunde für etwas Unnötiges und Ueberflüssiges hielt, weil arithmetisch Eins nicht Drei und Drei nicht Eins ist, — als ob man dieses nicht zu jeder Zeit auch gewusst hätte,) nun sogar wieder als das Wesentliche der geoffenbarten Religion aufzunehmen und selbst als notwendige und immanente Vernunftwahrheiten anzuerkennen, war eine zu starke Zumutung für dieses nüchterne Bewusstsein, als dass man nicht alles dagegen hätte aufbieten sollen, um die vermeintlich gewonnenen grossen Fortschritte der Zeit (— zur Leerheit und zum Nichts; wie es denn jetzt Theologen giebt, welche jene ganze negative Richtung nun selbst wieder als etwas Antiquiertes behandeln —) gehörig zu behaupten und zu sichern, um so mehr, als alles schon darauf angelegt war, auch ohne Gott, den man nur durch einen künstlichen Beweis und dem Namen nach noch übrig hatte, mit der blossen sogenannten reinen, d. h. von allem substantiellen Inhalte gereinigten, Vernunft in der Welt auszukommen, und alles Heil dagegen im Irdischen und Praktischen, in einer für sich verdienstlichen und ohne Gott und ohne Glauben ihr selbst genügenden Tugend und in anderen subjektiven Nützlichkeiten gesucht und fleissig angebaut wurde. Einem so verendlichten und verflachten Bewusstsein, einer solchen Armseligkeit des Denkens und solchen Ausgestorbenheit alles substantiellen geistigen Inhalts musste nun freilich jenes neuaufgegangene Absolute in der oben erwähnten Weise seiner Vorstellung nur wie ein Hirngespinnst vorkommen, da es in sich und in seiner Erfahrung, die nur sein eigener Spiegel war, nichts vorfand und vorrätig hatte, woran es mit dem Gedanken und Begriffe desselben sich hätte vertraut machen können, und von der anderen Seite die notwendige Vermittlung nur und durch das

Denken anfänglich noch fehlte. Nachdem aber für diese Vermittlung später durch Hegel hindurchgesetzt wurde, sollte man jetzt wenigstens eine grössere Vertrautheit mit der Sache erwarten dürfen, nur dass freilich ein blosses historisches Notiznehmen, wobei man sein subjektives und willkürliches Denken sich erhält, nicht dazu verhelfen kann, sondern ein ernstes unbefangenes Studium und ein wirkliches, besonnen fortschreitendes und sich selbst erfassendes objektives Denken, welches insbesondere durch keine falsche Voraussetzung seiner subjektiven Beschränktheit sich zum voraus gefesselt und für die Erkenntnis der Wahrheit unthätig gemacht hat, als unerlässlich dabei gefordert werden muss. So wie hier nur uns der Begriff des Unendlichen sich entwickelt hat, ist ihm schon die Nachweisung seiner Notwendigkeit am Denken des Verstandes selbst (§§ 105, 106 u. Anmerk.) vorgegangen und alles sonst betrachtete Denken überhaupt durch seine eigene Dialektik in diese Unendlichkeit zurückgegangen: und dann hat sich ebenso am Gegenstande des Bewusstseins selbst das Unendliche ergeben. Es ist aber durchaus notwendig und nur dieses das der Natur des Denkens Adequate, das Unendliche sowohl hier als überall, wo unter seiner Form die Wahrheit erkannt werden soll, nicht als ein Ruhendes und Unbewegtes vorzustellen, sondern in und mit dem Denken, welches darin selbst diese unendliche Qualität hat, es in seiner Selbstvermittlung zu erfassen, d. h. so, wie es nur uns aus dem reinen Wechsel des Gleichen und Ungleichen hervorgegangen ist, es auch in seiner Selbstbewegung als das Sichselbstgleiche und Identische, welches ebenso sehr sich an ihm selbst unterscheidet und sich ungleich wird, als diese Ungleichheit und seinen Unterschied, eben darum weil es sein eigener und darum keiner ist, wieder aufhebt, zu erkennen.

§ 111.

In dieser Unendlichkeit wird auch erst das Gesetz, dessen Begriff zwar in der früheren Betrachtung schon als Maassstab seiner Prüfung vorhanden war, aber auch seinen Mangel offenbarte (§ 104), zu seiner inneren, ansichseienden Notwendigkeit vollendet. Der Mangel des Gesetzes bestand darin, dass teils seine Teile oder Seiten nicht von selbst aus seinem einfachen Inneren als ein Unterschied der Sache hervorgingen, teils ein gleichgültiges Bestehen gegen einander selbst hatten. Indem aber das Einfache des Gesetzes, welches die einfache Kraft genannt wurde, Unendlichkeit an ihm selbst ist, so ist es ein Sichselbstgleiches, aber als ein Gleichnamiges, das sich von sich selbst abstösst, oder als ein solches, das an ihm selbst zugleich absoluter Unterschied ist, welches mithin sich selbst entzweit oder verdoppelt, und so durch seine Unendlichkeit selbst Gesetz wird. Das Unterschiedene oder Entzweite, welches die Seiten oder Teile des Gesetzes ausmacht, stellt sich als ein für sich Bestehendes dar und lässt, wenn es nicht in dem Begriffe des

inneren Unterschiedes aufgefasst wird, seine Momente auch für eine äussere Wahrnehmung ausser ihrer notwendigen Beziehung und Einheit sowol in Gleichgültigkeit gegen einander als gegen ihr Einfaches erscheinen. Allein diese Gleichgültigkeit des noch aus einander fallenden Ungleichen verschwindet ebenso bald als die Momente in dem Begriffe ihres inneren Unterschiedes betrachtet oder hiermit erst als Momente erkannt werden, deren Unterschied kein Unterschied, oder der Unterschied des Gleichnamigen, und deren Wesen die Einheit ist. Hiernach ist in den oben angeführten Beispielen nicht bloss die Elektrizität oder der Magnetismus ein solches gleichnamiges Einfache, welches sich in entgegengesetzte Momente unterscheidend als Positives und Negatives hervortritt. — Momente, deren jedes, weil es nur Moment ist, sein Bestehen vielmehr aufzuheben strebt, oder, sich als Nichtsein zu setzen und in der Einheit wieder zu verschwinden, als sein wahres Sein kund giebt — sondern auch Raum und Zeit werden als solche entgegengesetzte Momente, nämlich als Momente der Schwere, die ihr Anderes schon an ihnen selbst haben, und dadurch in einer Einheit sind, oder als gegen einander wie Positives und Negatives bethätigte Momente, und als diese Einheit selbst die Schwere erkennt, wie die Philosophie der Natur näher nachweist. —

Anmerkung. Wenn dem schellingischen Absoluten (wie z. B. von Herbart, Einl. S. 134) zum Vorwurf gemacht wurde, dass es nicht gegeben sei oder in keiner Erfahrung sich nachweisen lasse, und etwa bloss daraus ein der Philosophie sehr unwürdiger Grund für sein Nichtsein oder seine Unwahrheit hergenommen werden soll, (Herbart a. a. O. führt noch den inneren Widerspruch an, der doch im Absoluten oder im inneren Unterschiede eben so sehr kein Widerspruch mehr ist, während in seiner Philosophie die Widersprüche in ihrer ganzen Härte ohne innere Auflösung stehen bleiben, und bloss durch äussere Reflexion umgangen werden): so würde es von dieser Seite um nichts schlimmer daran sein als der bloss gemeinte und postulierte Gott der kantischen und aller in dieser subjektiven Denkweise beharrenden Philosophie, der doch auch ein Absolutes und zwar im eminentesten Sinne sein soll. Abgesehen aber auch von der völlig äusseren und wahrhaft heillosen Art und Weise, wie dieser Gott für die Reflexion entsteht, indem er nach Wegwerfung der besseren und nur in ihrer Reflexionsform schlechten Beweise, die man für das Dasein Gottes vorher hatte, und nach gänzlicher Verkennung der in ihnen noch durchscheinenden Wahrheit, erstens aus aller Erfahrung vertrieben und somit für dieses empirische Bewusstsein aufgehoben, sodann aber durch das Mittel eines noch schlechteren und an innerer Unwahrheit leidenden

Beweises wieder künstlich hervorgerufen, und nicht sowol bewiesen als vielmehr nur in der Eigenschaft eines äusseren Ausgleichers der wahrgenommenen äusseren Ungleichheiten, mit denen diese Philosophie nicht selbst zurecht kommen konnte, postuliert wurde, — so ist dieses, was hiernit zunächst der notwendige Begriff Gottes wäre, diese äussere Ausgleichung nämlich, an ihm selbst oder innerlich ein sehr dürftiger, unphilosophischer und geistloser, nur der Vorstellung des gemeinen Bewusstseins und eines selbst äusseren Denkens würdiger Gedanke, und schon von dieser Seite dieser selbstgemachte Gott viel schlimmer daran als jenes Absolute, in welchem alle äusseren Ungleichheiten keine äusseren mehr sind, sondern an ihnen selbst nicht durch ein äusserliches Gleich- und Wieder-Gutmachen) oder in ihrer reinen Idee und Wesenheit in ihre innere Gleichheit zurückgehen. Indem aber ferner aus einer bloss abstrakten Vorstellung von Gott und aus der Reflexion darüber, wie ein solches Wesen nun wol beschaffen sein müsse, auch die sonst für notwendig gehaltenen Eigenschaften ihm noch ankonstruiert und anraisonniert werden, auf ähnliche Weise, wie man jetzt etwa z. B. einem konstitutionellen König die an ihm für nötig erachteten und gerne gesehenen Eigenschaften anraisonniert: so entsteht daraus seiner Herkunft gemäss auch ein sehr anthropomorphisches Verstandes- und Reflexions-Produkt, das aller inneren Wahrheit und Absolutheit ermangelt. Diese Philosophie kam so mit der subjektiven Stellung, die sie sich gegeben, in der That dahin, nichts Inneres und Wesentliches mehr von Gott zu wissen, und ihn nur noch als ein sehr oberflächliches und an ihm selbst unwahres Verstandes-Produkt zu haben, das ebensobald auch wieder entbehrlich wurde, als man für jene Ungleichheiten, welche doch die Notwendigkeit seiner Annahme bedingten, eine andere Abhülfe ausfindig machte, wie denn auch das noch geleistet wurde, als man Kant's moralischem Beweise selbst wieder und zwar nach den Grundsätzen der nämlichen Philosophie sein Recht anthat. — Da sich für uns indessen hier nur erst der reine einfache Begriff der Unendlichkeit oder ihre reine Form ergeben hat, noch aber von dem substantiellen und absoluten Inhalte der Vernunft, des Geistes, der Natur, welcher der Philosophie selbst angehört, uns nichts bekannt geworden ist: so sind wir auch hier noch weit davon entfernt, uns mit Gottes absolutem Wesen selbst beschäftigen zu wollen, so notwendig und immanent demselben auch, eben damit es ein absolutes und unendliches sei, die von uns erkannte Unendlichkeit ist, und können bloss die Gelegenheiten benutzen, Unrichtiges und Unwürdiges nachzuweisen und bei Zeiten zu entfernen. Wenn aber behauptet wird, dass das Absolute oder Unendliche auch seiner Form nach in der Erfahrung nicht angetroffen werde, so muss dieser Behauptung als einer völlig unrichtigen durchaus widersprochen werden. Ob die Dinge gleich ihrem Stoff und Inhalt, ihrer Bestimmtheit, Einzelheit und Vergänglichkeit nach etwas Endliches sind, so ist doch das Unendliche, das sich selbst-gleiche Allgemeine, und der Unterschied und Widerspruch, der sich erzeugt und wieder aufhebt, allenthalben an ihnen zu finden und überhaupt überall im Leben der Natur und des Geistes, wie im Denken und Bewusstsein; und nur hierdurch, wodurch die einzelnen Dinge und Wesen zugleich unter ihrer Wahrheit stehen, die ihnen für sich oder in ihrer Endlichkeit nicht zukommt, ist auch Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit, Leben und Lebendiges allein möglich. Eine wirklich reine, durch keine falschen Voraussetzungen und irrigen Annahmen verfälschte und zum voraus in Fesseln geschlagene Erfahrung und Beobachtung muss daher auch überall dasselbe erkennen lassen. So lange es aber Physiker

giebt, welche die Atome, Molekeln, Materien, Kräfte, Verwandtschaften u. s. w., mit denen sie sich zu schaffen machen, für wirkliche Existenzen halten, und nicht merken, dass sie hieran blosse Wesen ihrer Vorstellung und Einbildung und reflektierte Existenzen haben, die wegen ihrer inneren Unwahrheit sich notwendig schon in ihrem Gedanken aufheben und daher auch keinen Anspruch auf ein wirkliches Dasein haben können: — so lange wird für eine solche Physik auch bei allem Experimentieren die Auffassung des allgemeinen Naturlebens im Grossen und Kleinen etwas Trübes und Verworrenes bleiben und eine geistlose Hypothese die andere verdrängen. Was indessen durch eine unbefangene Naturforschung und eine Erfahrung wirklich geliefert und bestätigt wird, ist schon von Mehreren dargethan worden, z. B. von Goethe in der Farbenlehre, für die Musik oder das Gesetz der Töne kürzlich von Walther (Elemente der Tonsetzkunst als Wissenschaft, Baireuth und Hof, 1826), in der Physiologie ohnehin schon allgemeiner und anerkannter, und kann unter anderen besonders in Pohl's Process der galvanischen Kette gefunden werden. —

- 3) Die Unendlichkeit; der Begriff: das Leben und das Lebendige;
Uebergang zum Selbstbewusstsein.

§ 112.

Dasjenige Innere, in welches alle bisher betrachteten Weisen des Bewusstseins, der sinnlichen Gewissheit, des Wahrnehmens, des Verstandes, mit ihren jedesmaligen Gegenständen, die sich, wie ihr Wissen, an ihnen selbst aufhoben, jetzt als in ihre Wahrheit zurückgegangen sind, ist, wie sich ergeben hat, die Unendlichkeit. Sie ist sonach das wahrhaft innere Wesen und die allgegenwärtige Seele der gegenständlichen Welt und ihrer Erscheinung; das Sichselbstgleiche, welches durch keinen ihm fremden Unterschied gestört und unterbrochen, sondern selbst vielmehr alle Unterschiede in sich enthaltend und durch seine Selbstunterscheidung aus sich erzeugend, durch sie hindurch sich mit sich vermittelt und seine Gleichheit mit sich erhält; das Sichselbstbewegende, dessen absolute Unruhe nur die Bewegung des inneren Unterschiedes oder reinen Wechsels und aus seiner Ungleichheit zu seiner Gleichheit ist, und so als reine nur in sich pulsierende Bewegung, als Beziehung seiner nur auf sich selbst, seine unendliche Ruhe so wenig als seine Einheit und Gleichheit mit sich erschüttert und aufhebt. — Das Innere ist schon früher von uns als der reine Gedanke erkannt worden; aber erst in der Gestalt dieses einfachen Unendlichen, welches als die reine Bewegung des denkenden Bewusstseins nun auch

der reine Begriff oder der Begriff schlechthin (nicht von etwas Anderem oder Besonderem, sondern der Begriff des Begriffes oder die einfache absolute Form alles Begreifens) schon selbst ist, hat sich das Innere auch gegenständlich für das Bewusstsein dazu entwickelt, dass es nun auch die Form des reinen Gedankens darstellt, und mit ihm Eins und gleich ist. Es war übrigens schon dieses einfache Unendliche oder die Notwendigkeit des Begriffes, was alle bisherige Dialektik des Bewusstseins als die Seele ihrer Bewegung leitete, und insbesondere schon an dem letzten Resultate der Wahrnehmung, der Einheit der in einander übergehenden und sich aufhebenden Momente des Fürsichseins und des Seins-für-Anderes, dann im Spiele der Kräfte und weiterhin hervorbrechen wollte; aber erst in der Bewegung des nichtserklärenden Erklärens ist dieses im Unterscheiden ununterschiedene einfache Unendliche als innere Notwendigkeit und eigenes Princip des Verstandes in freier Form hervorgetreten, und dann dem Bewusstsein auch an seinem Gegenstande als dasjenige geworden, was es in Wahrheit ist, nämlich ein Anderes, welches kein Anderes mehr ist, und als welches das Bewusstsein sich selbst weiss (Selbstbewusstsein). —

§ 113.

Da der Begriff dieser Unendlichkeit für uns aus der ganzen bisherigen Bewegung des Bewusstseins hervorgegangen und als ihre Wahrheit sich dargestellt hat, so ist auch nur sie das Wahre und Wesentliche für uns an der ganzen Gegenständlichkeit, oder dasjenige, was überall, wo etwas Wahres erkannt werden soll, dieses nur in ihrer reinen Gestalt uns erblicken lässt. Wenn sie dem sonstigen Bewusstsein, welches ganz andere Dinge in der Meinung von der Wahrheit derselben verfolgt, unter der sinnlichen Hülle und unter vielerlei ihm fest und hart gewordenen Bestimmtheiten seines eigenen Verhaltens gegen die Welt sich entzieht und verbirgt und darum von ihm verkannt oder nicht anerkannt wird: so fallen die anderen Ansichten, welche dieses sonstige Bewusstsein etwa hat, auf den Weg herein, den wir zurückgelegt haben: auf dem bestimmten Standpunkte, dem sie angehören, sie aufnehmend würde auch

ihre eigene innere Dialektik sie notwendig erstens über ihre fixierte Bestimmtheit hinaus, und dann auf dem nämlichen Wege und zu dem gleichen Ziele weiter führen. Es ist aber überhaupt für das Bewusstsein eher keine Ruhe und Rast und kein früheres Verweilen, als bis es in diesen einfachen, aber an ihm selbst absolut allgemeinen Begriff, und hiermit auch in seine eigene absolute Form, in welcher es die unmittelbare Selbstgewissheit der Wahrheit hat (vgl. § 30), zurückgegangen ist. Denn zum Begriffe als solchem wird die Unendlichkeit, insofern sie noch in bloss gegenständlicher Gestalt von uns gefasst und gehalten wurde, näher dadurch, dass das Bewusstsein auf den Inhalt seines Wissens, den es an und in ihr hat, reflektiert, oder sich selbst erkennt in dem was es weiss, indem es seinen Gegenstand so weiss. Aber der Inhalt dieses Wissens ist bereits nichts Anderes mehr als das Bewusstsein des Unterschiedes als eines solchen, der ebenso sehr keiner mehr, oder aufgehoben, ist. Hierin aber ist das Bewusstsein der ansichseienden Wahrheit des Gegenstandes auch vollkommen für sich selbst, oder es selbst ist das, was es weiss, und der Inhalt seines Wissens für es kein Fremdes und kein Anderes mehr: oder Inhalt und Form des Wissens sind nunmehr vollkommen Eins und gleich geworden. Denn Ich ist an ihm selbst das Unterscheiden des Ununterschiedenen: Ich unterscheidet sich von sich selbst, aber indem es sich unterscheidet, hat es hierin die unmittelbare Selbstgewissheit, dass dieses Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich ist selbst ein Gleichnamiges, welches sich von sich abstösst, und für welches das Abgestossene, Unterschiedene und Ungleichgewordene unmittelbar kein Ungleiches und Unterschiedenes ist. Nur auf diese reine, absolute Form von Ich zurückgebracht wird der Gegenstand von seinem Wissenden vollkommen durchdrungen, und nur so ist Ich begreifendes Bewusstsein. —

Anmerkung. Vom Begriffe ist hier zunächst nur von seiner subjektiven Seite, als der Form des wirklichen Erkennens im Denken, oder in sofern das Bewusstsein begreifendes Bewusstsein wird, die Rede. Was aber seine vollendete objektive Gestalt oder den anundfürsichseienden Begriff in der Totalität seiner Momente anlangt, so gehört die weitere wissenschaftliche Exposition desselben auch der reinen Wissenschaft selbst, nämlich der Logik, an, wo die Momente

desselben als des anmuthersichseienden Wahren und Vernünftigen sich näher als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit bestimmen, deren lebendige Vermittlung der Begriff in seiner Totalität und Unendlichkeit selbst und deren jedes in seiner Vermittlung nicht ein Abstraktes und Totes ist, sondern die anderen Momente an ihm oder den Begriff selbst in ihm hat: so dass dieses vermittelte Zusammengeschlossensein der Momente innerlich schon der vernünftige Schluss, wie dieser nur der in seinen Momenten auseinandergetretene Begriff ist. Seine natürliche und unmittelbare Darstellung aber ist das Leben und das Lebendige, wovon § 119 ff. gehandelt wird. Von der Dürftigkeit dessen, was gewöhnlich ein Begriff genannt wird, wobei das Denken zu einem mannigfaltigen in seiner ganzen empirischen Rohheit aufgerafften und gelassenen Stoffe, an welchem das Bewusstsein noch nicht über das Verhalten der sinnlichen Wahrnehmung hinauskommt, nur die Thätigkeit des Abstrahierens und Abtötens und eine bloss formale Einheit hergiebt und nichts durchdringt und nichts begreift, ist schon früher (vergl. Anmerk. 1 zu § 100) die Rede gewesen. —

§ 114.

Wie in dem Begriffe der Unendlichkeit das Bewusstsein nach Inhalt und Form, welche darin nicht mehr von einander getrennt sind, nur das reine Wissen von sich ist, so ist umgekehrt auch es selbst als reines wissendes und denkendes Ich das, was es früher bloss seiner Form nach war (vgl. § 28), jetzt nach beidem, nach seinem Inhalte eben so sehr als nach seiner Form und in der Einheit von beiden, geworden, — unendliche Sichselbstgleichheit, unendliche Beziehung seiner auf sich in seinem Unterschiede oder Anderssein, an ihm selbst unendliches Wissen und Denken; oder die reine Selbstbewegung der Unendlichkeit ist die reine Bewegung des denkenden Bewusstseins selbst. Betrachten wir in dieser Beziehung nochmals die Bewegung des uns gewordenen Begriffes, welcher ebenso sehr reines Ich als Unendlichkeit ist, so wird, ob von dem reinen oder inneren Unterschiede, der als solcher sich aufhebt, zur sichselbstgleichen Einheit oder von dieser zu jenem übergegangen werde, die Bewegung sich immer ebenso sehr als das Sichselbstgleiche, wie das Sich-in-sich-Entzweiende oder Unterscheidende, oder als die Selbstentzweiung des Sichselbstgleichen und die Selbstgleichwerdung des Entzweiten oder Ungleichen darstellen. Die Bewegung ist selbst nichts Anderes als dieses und das Uebergehen nicht ein äusseres, durch ein der Sache etwa fremdes Denken bewirktes oder getragenes, sondern das innere der Sache, die an ihr selbst

nichts Anderes ist, und das reine denkende Ich in der Bewegung seines Denkens selbst. —

§ 115.

Schon indem man ausspricht „das Sichselbstgleiche“, und, was damit gesagt und darin enthalten ist, innerlich d. h. von ihm selbst aus oder aus seiner inneren Reflexion-in-sich auffasst, ist der innere Unterschied oder die Entzweiung und ebensowohl auch die eigene Aufhebung derselben darin enthalten und ausgesprochen. Denn, was sich selbst gleich ist, kann dieses nur sein in Beziehung auf seinen Unterschied oder durch die Reflexion in seine Ungleichheit mit sich, oder es ist als Sichselbstgleiches auch schon an ihm selbst ein Ungleiches und Entzweites, und die Bewegung von dem einen zum anderen ist die Bewegung von sich zu sich, und zwar so, dass das Sichselbstgleiche schon vielmehr das Sich-Ungleiche und Entzweite, und das Entzweite schon vielmehr das Sichselbstgleiche, und beides Einunddasselbe ist. Das sichselbstgleiche unendliche Wesen ist nur reine Beziehung seiner auf sich selbst; es bezieht also sich auf etwas, so ist hiermit schon das Beziehende und das Bezogenwerdende als ein Anderes unterschieden und die Entzweiung geschehen: es bezieht aber sich auf sich, so kehrt es zu sich selbst zurück und hebt die Entzweiung auf. Das Bezogene, welches ein Anderes ist als das Beziehende und durch die Selbstbeziehung erst dieses Andere wurde, ist für es, das Sichselbstbeziehende, vielmehr kein Anderes, denn es ist es selbst, und darum kehrt es aus seinem Anderssein in sich als das Sichselbstgleiche zurück. Oder drückt man es so aus: unendliche Beziehung seiner in seinem Anderssein auf sich: so ist ein anderes Sein, aber als Sein des Nämlichen, schon unterschieden oder vorausgesetzt: aber dieses Andere wird eben darum, weil es das Andere des Nämlichen oder sein Anderes ist, ebenso sehr als kein Anderes erkannt, und das Gleiche geht in ihm mit sich selbst zusammen und ist in ihm als seinem Anderssein nur reine Beziehung auf sich. Oder fassen wir das Unendliche in seiner Ungleichheit mit sich: so ist damit schon ausgesprochen, dass es seine Ungleichheit und zwar mit sich ist: das Ungleiche ist folglich

eben so sehr es selbst, und daher in demselben sich erhaltend ist es in seiner Ungleichheit sich selbst gleich. Wollen wir aber die gewordene Ungleichheit oder schon geschehene Entzweigung für sich festhalten: so ist erstens das Denken von der Einheit der Ungleichen mit ihnen zu ihrer Entzweigung übergegangen, und die Entzweiten sind eben darum, weil sie Entzweite sind, an sich noch auf ihre Einheit bezogen, aus welcher sie herkommen: zweitens aber ist jedes derselben so an und für sich selbst ein Entzweites und das Gegenteil des anderen, dass jedes schlechthin auf sein Anderes bezogen, ohne dasselbe weder für sich noch überhaupt ist, und nur als das Andere eines Anderen seiend gar nicht ausgesprochen werden kann, ohne das Andere mitauszusprechen, d. h. in seinem Begriff das Andere schon selbst an ihm hat und es selbst ist. —

§ 116.

Indem wir in und mit dem Begriffe der Unendlichkeit von all unserm sonstigen Wissen, welches sich nicht als Wahrheit und als Ansich zu behaupten vermöchte, auf die absolute Form des reinen Ich zurückgekommen sind, so ist auch als Inhalt für das Bewusstsein schlechthin nichts Anderes vorhanden, als die Einheit oder Identität und der innere Unterschied mit ihrer an ihnen selbst in einander übergehenden Bewegung; und in diesem All und Einen bewegen wir uns hier mit unserm Ich allein. Da indessen ein bloss äusseres Denken an dem Begriffe des Unendlichen oder Absoluten die innere Selbstbewegung des Sichselbstgleichen und seines Unterscheidens in sich, ob sie gleich als reine Thätigkeit des Ich im Bewusstsein selbst ebenso und zwar für Ich unmittelbar vorhanden ist, übersieht, und, nachdem es durch seine Abstraktion selbst erst das sichselbstgleiche Einfache zur starren unbewegten Einheit, und ebenso den Unterschied zur auseinanderfallenden Entzweigung, gemacht, und beide neben einander gestellt hat, dann die Frage aufzuwerfen pflegt, wie denn der Unterschied aus der Einheit herauskommen oder diese sich entzweien könne: so ist auch das Wissen dieser Abstraktion noch kürzlich an ihm selbst zu betrachten, wobei sich ergeben wird, dass es das, was es

unbegreiflich findet und fragt, schon selbst hat und vollbracht hat, ohne sich dessen bewusst zu werden. Da nämlich für das Bewusstsein des unendlichen und absoluten Gegenstandes, in Beziehung auf welchen jene Frage ihre unwiderlegliche Kraft und Bedeutung haben soll, gar nichts sonst vorhanden ist als Einheit und Unterschied und auf diesen reinen Gegensatz (ebenso wie in der Logik gewöhnlichermaassen auf Identität und Widerspruch als die alle übrigen Denkformen unter sich begreifenden und beherrschenden obersten Principien des Denkens) alles sonstige Wissen zurückgegangen ist: so hat das Bewusstsein, welches die Einheit neben den Unterschied oder ihm gegenüber stellt, an dieser abstrahierten Einheit selbst schon ein Entzweites und Entgegengesetztes und braucht nicht erst zu fragen, woher die Entzweigung der Einheit komme und wie sie möglich sei. Denn die Einheit, welche ein unwiderruflich Anderes sein soll als der Unterschied und der Entzweigung nur entgegengesetzt wird, ist Eines von Zweien, und in dieser Entzweigung, in welche sie mit dem Unterschiede zerfallen ist, an ihr selbst ein Entgegengesetztes. Dieses Denken hat so vielmehr seine Einheit verloren, und wäre nun umgekehrt zu fragen, wie es wol es (oder sich) anstellen wolle, um wieder dazu zu gelangen. —

§ 117.

Diese Abstraktion, welche aus dem Sichselbstgleichen den Unterschied ausschliesst und daneben stellt und doch beides für sich in seiner Bedeutung festhalten will, ist somit an ihr selbst eine Verkehrung dessen, was sie meint, und ihre Dialektik, der sie nicht Stand zu halten vermag, die Bewegung zum Gegenteil ihrer Annahme. Indem sie zwischen dem Sichselbstgleichen und dem Unterschiede oder dem Anderssein selbst einen unüberwindlichen Unterschied behauptet, so ist jenes, statt wirklich das sichselbstgleiche absolute Wesen zu sein, vielmehr selbst schon, wie sich gezeigt hat, Eines der Entzweiten, oder diese Abstraktion des Einfachen nur erst das Eine Moment der Entgegensetzung und Entzweigung, die überhaupt hier vorhanden ist, mithin nicht mehr die Einheit, sondern ein Ungleiches, das an ihm selbst seine Entgegensetzung gegen

ein Anderes hat. Das Bewusstsein, welches sich gegen den eigenen inneren Uebergang des Sichselbstgleichen in die Entzweiung sträubt, hat ihn hiermit selbst schon, aber äusserlich und ohne es zu wissen, gemacht. Soll nun dieses, was das Sichselbstgleiche sein soll, aber schon ein Entzweites ist, erst in die Entzweiung übergehen, so könnte es sich nur mit sich selbst entzweien, d. h. das Gegenteil dessen werden, was es ist, und müsste folglich sein Entzweitsein oder sein Anderssein, das es als Entgegengesetztes an ihm selbst schon ist, wieder aufheben. Wenn aber die abstrakte Einheit selbst schon vielmehr die Entzweiung oder der Unterschied ist, so ist ihr Anderes oder Entgegengesetztes nicht etwa der Unterschied mehr, der vorher gegenüber stand und der vielleicht noch in der Vorstellung behalten worden ist, denn damit, dass sie Eines der Entzweiten oder überhaupt ein Entgegengesetztes ist, ist die Bestimmung der Entzweiung und des Unterschiedes auch überhaupt schon mit ihr gesetzt; sondern ihr wahrhaftes Gegenteil kann nur die sichselbstgleiche Einheit sein, d. h. das, was sie sein sollte, aber in der Abstraktion nicht war. Was aber umgekehrt die Aufhebung des Unterschiedes oder das Werden der Sichselbstgleichheit ist, wird für dieselbe Abstraktion ebenfalls vielmehr ein Entzweien, denn was sich selbst gleich wird, tritt eben dadurch dem Unterschiede oder der Entzweiung gegenüber; indem es damit aber auf die eine Seite tritt, wird es selbst vielmehr ein Entzweites. — Wir sehen somit aber an diese Abstraktion selbst den reinen Wechsel kommen, der sich für uns in der inneren Selbstbewegung des Unendlichen als das reine Uebergehen der allein noch vorhandenen Momente ergeben hat, und der die reine Bewegung des Bewusstseins selbst ist. —

Anmerkung. Die Sache, von welcher hier die Rede ist, der Uebergang von einem Nichtunterschiedenen und darum Einen und Sichselbstgleichen zu einem Unterschiedenen und dadurch in sich selbst Gebrochenen und Ungleichen und umgekehrt, ist etwas so Alltägliches und in aller Erfahrung im gewöhnlichen Leben, in der Natur, in allen Wissenschaften, wie im gemeinen Bewusstsein selbst Vorkommendes, dass man sich über eine Philosophie wundern muss, welche diesen Uebergang da, wo er in seinem reinen Gedanken und in seinem Inneren erfasst werden soll, nicht anerkennen will, und sich ungeberdig dagegen stellt. Wenn etwas erst unterschieden wird oder sich selbst unterscheidet, so ist es vor seiner Unterscheidung doch noch ein Ununterschiedenes oder Eines; aber

auch unterschieden hört es nicht auf, als dieselbe Sache auch in ihrem Unterschiede noch sich selbst gleich zu sein, und zwar dieselbe Beziehung, in welcher sie unterschieden wird, spricht auch ihre Einheit aus, weil ausserdem auch keine Unterscheidung möglich wäre. Und wie von der Einheit zum Unterschiede übergegangen wird, eben so muss das Unterschiedene auch rückwärts wieder zu seiner Einheit gelangen können. Die Abstraktion bewerkstelligt dieses zwar auch; aber sie fehlt darin, dass sie das Unterschiedene, wovon sie abstrahiert, weglässt und auf die Seite stellt, als ob es, gleichwie das Bewusstsein es fallen lässt oder beseitigt, so nun überhaupt verschwunden und gar nicht mehr vorhanden wäre, und daher, indem sie so nur immer das Eine neben dem Anderen, bald die Einheit, bald den Unterschied für sich hat und von dem Einen zum Anderen bloss äusserlich übergeht, niemals weder das Ganze in die Gegenwart des Denkens und Bewusstseins bringt, noch das Innere und Lebendige der Sache durchdringt. Ihre Einheit bleibt daher nur eine abstrakte und formale, die eben darum keine wahre Einheit sondern eine Entzweiung ist, und ihr Unterschied eben so nur ein abstrakter und für sich fixierter. — Wenn, um eine im alltäglichen Bewusstsein vorkommende Erscheinung anzuführen, Jemand sagt, er sei mit sich selbst uneins oder entzweit, so spricht er damit doch wol nicht bloss einen Unterschied, sondern selbst eine Entgegensetzung oder einen Widerspruch als etwas in seinem einen und nämlichen Ich Vorhandenes aus; denn er wird wol damit nicht sagen wollen, dass er in diesem Uneinssein, in dieser Entzweiung des einen Ich zwei Ich habe, und wenn er es so nähme, so hätte er dann noch ein drittes, welches in den beiden anderen und entzweiten das Gleiche und Nämliche, und in beiden auch seiner Sichselbstgleichheit sich bewusst wäre. Man lässt dieses für das subjektive Ich wol gelten; wenn aber im absoluten Denken und im Denken des Absoluten Dasselbe in seiner reinen wesentlichen Gestalt und Innerlichkeit erkannt werden soll, da tritt die äussere Reflexion zurück und fragt, wie so etwas möglich sei. Wenn diese Reflexion bei ihrer Frage und Forderung, ihr doch nur zu zeigen, wie die Zweiheit aus der Einheit herauskomme, nicht etwa erwartete, dass ihr sichtbar und handgreiflich ein Kunststück vorgemacht werden solle, bei welchem sie zuerst eine Einheit vor Augen hat, dann aber eben so augenscheinlich wahrnimmt, wie aus dieser Einheit eine Zweiheit entweder sich allmählich hervorbewegt oder gleich ganz fertig herausspringt: so ist schwer sich eine Vorstellung davon zu machen, wie man da, wo von der reinsten und innersten Erkenntnis die Rede ist, alles Denken so in die Aeusserlichkeit verloren haben könne, um nicht einmal mehr eine Ahnung von der Sache zu haben. Denn dass die Sache im Denken und Bewusstsein aller wahren und wirklichen Philosophie und zwar schon der ältesten wirklich vorhanden war, kann überall nachgewiesen werden, obgleich das moderne subjektive und reflektierende Denken, welches sich unfähig gemacht hat, einen Plato und Aristoteles z. B. mehr zu verstehen, weil es dem Denken dieser Philosophen nicht zu folgen vermag, und ihre sogenannten Philosopheme daher nur auf eine äusserliche Weise auffasst, und zu ihrer Beurteilung einen schlechten kantisch-tennemannischen oder ähnlichen Maassstab, mit welchem man solche Riesen des Denkens nicht messen kann, mitbringt, — sich gleichwol bisweilen das Ansehen geben möchte, als ob das rechte Verständnis jener alten Philosophie auf seiner Seite wäre, und Andere, die sie wirklich verstehen, nur das Ihrige hineinbringen. — Der subjektiven Philosophie

und ihrer ganzen Verwandtschaft ist es sonst immer sehr im Beweise für das sogenannte objektive Dasein Gottes zu thun gewesen, was freilich sehr natürlich war, als man den Begriff Gottes und das substantiale Wissen von ihm auch noch im Glauben aus dem Bewusstsein verloren hatte, und doch mit dem übrig gebliebenen Namen noch eine philosophisch getarnte Vorstellung zu verbinden, und diese durch die weiter äusserlich dazu kommende Vorstellung zu befestigen wünschte, dass Gott auch ein äusseres Dasein habe, wie irgend ein Ding, über dessen äusseres Vorhanden- oder Nicht-Vorhandensein noch gestritten werden kann. Da nun wol nahe würde, dass hiermit Gott erst eigentlich zu etwas vollkommen Subjektiven und zwar der Vorstellung wurde, hat man die Subjektivität nicht verhehlt, und damit seine Unfähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und des Gottheiten anerkannt, zur Ergänzung des Mangels aber einen neuen philosophischen oder ästhetischen, durch Vermittlung der Reflexion hervorgebrachten Glauben entstehen lassen, dem jedoch auf seinem subjektiven Standpunkte des blossen Gefühls anser der Unmittelbarkeit des alten Glaubens, der Gott unmittelbar gegenwärtig im Bewusstsein hatte, auch der wirklich objektive und substantiale Inhalt abgeht. Es kann daher auch dieser neue Glaube nur ein Glaube der subjektiven Meinung und des individuellen Gefühls genannt werden. Dass dieses Element, in welchem nur das vage Gefühl sich noch etwas mit Gott ohne objektiven Inhalt zu schaffen macht, ein viel schlechteres Element ist als das des alten Glaubens, der noch mit der Erkenntnis Gottes zusammenhing, wird von der modernen Weltweisheit freilich nicht eingesehen; noch viel weniger kann man dieser Subjektivität die Erkenntnis zumuten, dass dasjenige, was durch das absolute Erkennen erkannt wird, das anundfürsichseiende und allein wahrhaft Wirkliche sei und der Begriff Gottes auch seinen Beweis, wie der absolute Inhalt seine Form in sich schliesse, und dass der Philosoph daher für seine objektive Gewissheit Gottes nicht erst noch eines schlechteren Elementes, in welchem Gott ohne seinen absoluten Begriff, mithin nur in der Meinung und Vorstellung, mit dem Bewusstsein äusserlich in Berührung kommen soll, bedürfe; denn durch die Erhebung zu dieser Erkenntnis würde jene vermeintliche Philosophie eine subjektive zu sein aufhören. Neben jenen früheren Bemühungen aber um das objektive Dasein Gottes, bei denen man, anstatt sogleich in das Blaue oder vielmehr Trübe der Vorstellung hinein zu beweisen, und um die Sache aus dieser Trübe der Meinung auf den Weg des Gedankens und Begriffes zu bringen, sich erst den Sinn des ganzen Beginns hätte klar machen und fragen sollen, was jedes Wort darin, nämlich „Beweisen“, „objektiv“, „Dasein“, denn eigentlich heisse, ja was Gott selbst, auch noch abgesehen von seiner Existenz, seinem Begriffe nach notwendig sein müsse, war man zugleich auch um die Behauptung der Persönlichkeit Gottes, welche man durch die sogenannte Identitätsphilosophie mit Unrecht gefährdet glaubte, sehr bemüht; es war aber sonderbar, dass gerade dasjenige, worauf die Persönlichkeit einzig beruht, dabei übersehen, wenigstens auch nur oberflächlich und in der Weise der Vorstellung behandelt, keineswegs aber in seiner absoluten Tiefe aufgefasst wurde. Man stellte sich nämlich Gott zwar als ein in verschiedener Richtung und Beziehung thätiges und handelndes Subjekt auf menschliche Weise vor; aber dass man in Wesen und Begriff eines Subjekts oder der Persönlichkeit, d. h. in den Begriff der Ichheit eingehend, Gott als das Ich der absoluten Vernunft und des absoluten Geistes, oder, da das Wissen vom Geiste ausgegangen

war, wenigstens als das Ich des unendlichen und ewigen Denkens und Handelns und als Selbstbewusstsein aufgefasst, und von diesem Punkt aus, dem Quell der absoluten Lebendigkeit und Thätigkeit, das göttliche Wesen weiter in seiner schon hieraus folgendem inneren Notwendigkeit, und seiner Möglichkeit, Alles in Allem zu sein, in seiner Ichheit und deren selbstbewusster Sichselbstgleichheit zu begreifen gesucht hätte, wobei leicht auch für die beiden anderen *ὑπερτέλει*; sich noch etwas Vernünftiges hätte finden können, — daran hat Niemand meines Wissens von jener Seite gedacht. So musste denn auch die Vorstellung von Gottes Thätigkeiten auch nur die Vörstellung, d. h. die blosse Bedeutung eines Lebendigen, etwas Mattes und Schattengleiches bleiben, nicht viel besser und wesenhafter für das Bewusstsein als die wahrgenommene Bewegung und Thätigkeit einer Figur in einem chinesischen Schattenspiel. — Wenn übrigens, wie im Eingange dieser Anmerkung und früher bemerkt wurde, die Sache, von welcher hier die Rede ist, oder die Unendlichkeit der Form, eben so wie sie die absolute Form von Ich und das Princip seiner reinen Thätigkeit selbst ist, auch überall nachgewiesen werden kann: so muss man andererseits auch zugeben, dass ein nach dem absoluten Begriffe und der Erkenntnis des Unendlichen erst ringendes, um seinen Durchbruch sich anstrendendes Denken, zumal da, wo es darauf ankommt, diesen Begriff an dem konkreten Inhalte und einem mannigfaltigen, aber auseinandergetretener Reichtume seiner vernünftigen und geistigen Substanz in seiner tiefsten Bedeutung aufzufassen, und das Entgegengesetzte im Gedanken zusammenzubringen, oder wo das Bewusstsein noch Massen der Vorstellung zu überwinden hat, sich oft in schweren und dunklen Worten darüber ausgesprochen, und diejenigen Erscheinungen hervorgetrieben hat, welche man mit dem Namen Mystik zu bezeichnen pflegt. Die Seichtigkeit, welche mit Etwas schon fertig zu sein glaubt, wenn sie es mit dem genannten Namen gebrandmarkt hat, wirft hier Alles, Form und Inhalt, weg, und macht sich in dem Dünkel ihrer Weltweisheit noch lustig darüber, weil sie in der That auch nichts davon versteht, und für sie alles Tiefe, auch in klaren Worten, Mystik ist; die Philosophie, welche das Mystische zwar auch verwirft, weil ihm die wesentliche Form, die Methode der Wissenschaft fehlt, weiss jedoch unter der groben und rauhen Schale den guten Kern zu finden, und nimmt an solchen Erscheinungen insofern ein Interesse, als es für sie Bedeutung hat, einem tieferen Bewusstsein des Geistes auch unter seiner Verhüllung und in seinem Ringen mit dem gewaltigen Objekte zuzusehen und zu folgen, wobei man oft durch tiefe Blicke und grosse Beziehungen überrascht wird. Dass aber Manches, was sich einen mystischen und zugleich pietistischen Anstrich giebt, eine leere Aufspreizung, eine hohle, marklose Frömmerei, ein ernsthaft thuender Schein und Eifer um Nichts oder gar Heuchelei sein kann, wird man nicht in Abrede stellen; denn was ist im Gebiete des Zufälligen nicht alles möglich? Solche Dinge gehören der äusseren Erscheinung des Lebens und des Bewusstseins an, wie andere auch, haben aber für die Philosophie kein weiteres Interesse; noch weniger darf man sie mit der Philosophie und selbstbewussten Wissenschaft verwechseln oder vermengen. —

§ 118.

Sehen wir nun zurück auf das Innere, in welches der über die Wahrnehmung erhobene Verstand als in eine durch diese

Erhebung ihm gewordene, selbst übersinnliche und über oder jenseits der Erscheinung schwebende Welt hineinblickte: so ist nunmehr klar geworden, was dieses Innere in Wahrheit ist. Es war das eigene Innere seines Bewusstseins oder der reine Gedanke und Begriff schon selbst, was er noch in gegenständlicher Gestalt vor sich erblickte und betrachtete; er selbst war es, was er in der Entwicklung seines Gegenstandes zur sichselbstgleichen Unendlichkeit erfahren hat. Nachdem von den beiden Extremen des Inneren und des Bewusstseins, welche durch die Erscheinung als Mitte geschieden waren (§ 96), erst das jenseitige Innere sich mit der Erscheinung für uns wieder vermittelt hat (§ 98 u. 109): so ist jetzt auch das andere diesseitige Extrem, welches das Bewusstsein des Verstandes selbst war, mit seinem gegenständlichen Extrem und dieses mit ihm zur absoluten Vermittlung und Ausgleichung gekommen, oder beide sind vielmehr in Eins zusammengefallen, in einer Mitte, welche nun nicht mehr die Erscheinung, — denn diese ist schon selbst vollständig (§ 109 u. 111) in das übersinnliche Innere aufgenommen worden, — sondern der reine Begriff der Unendlichkeit selbst ist. Indem in diesem reinen und absoluten Begriffe das gegenständliche Innere dem Inneren des Bewusstseins sich entgegen bewegt und seine Wahrheit enthüllt hat, ist das Anderssein verschwunden, und nur das reine Schauen des Inneren in das Innere vorhanden, für welches und in welchem, in der Ununterschiedenheit beider, nur das Sichselbstgleiche oder das ununterschiedene Gleichnamige zu schauen ist, welches sich von sich selbst abstösst, und hiermit in einen inneren Unterschied sich entzweit, aber ebenso sehr die Ununterschiedenheit des Unterschiedenen oder seine Gleichheit mit sich wieder herstellt. Als das Wissen dieses ununterschiedenen Inneren, von dessen reinem Wesen in Form und Inhalt das Bewusstsein selbst nicht mehr unterschieden, darin nur sein eigenes Wesen und Wissen zum Gegenstande hat, ist es unendliches, in seinem Anderen nur mit sich zusammengehendes Wissen, der Begriff als solcher, begreifendes Bewusstsein oder Wissen in Wahrheit; und ebenso Ich als die in seiner inneren Unterscheidung sichselbstgleiche Gewissheit seiner selbst das

Selbstbewusstsein. -- Was als Gegenstand ein Anderes für Ich war, ist im Begriffe so vollkommen von ihm durchdrungen, dass es kein Anderes und Verschiedenes, überhaupt nichts nur Objektives, Fremdes und Unbekanntes (§ 26) für und gegen Ich mehr ist, sondern dieses in ihm sich selbst und die Bestimmungen des Anderen als seine eigenen weiss. Oder der Unterschied, welcher früher zwischen einem Ansich, welches sich dann zu einem Sein desselben nur für das Bewusstsein oder zur Erscheinung herabsetzte, und zwischen diesem selbst bestand, ist nun ebenfalls zusammengesunken; denn was jetzt das Ansich ist, weiss das Bewusstsein als sich selbst, und es ist für es nichts Anderes, als eben dieses; und wie es seinen Gegenstand weiss, so ist er auch an sich und für sich. Durch diese von ihrer Wahrheit nicht mehr verschiedene Gewissheit (§ 30) ist hiermit auch das Ziel der bisherigen Bewegung und Entwicklung des Bewusstseins insoweit erreicht, als das Element, in welchem die reine, ihrer unmittelbar gewisse Wissenschaft sich bewegt, nur dieses reine Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist, welches hierin schon an sich Vernunft, und vernünftiges Wissen und Denken ist. —

Anmerkung. Was das Bewusstsein auf seinen früheren Stufen gleich von seinem ersten Hinausgehen an über die unmittelbare sinnliche Gewissheit, die noch gar kein Wissen ist, in und an den Objekten erblickte, und wie es sie erblickte, alle Ansichten, die es von den Dingen hatte, die Abstraktion des Dinges selbst und alle sonstigen Abstraktionen, Reflexionen und Bestimmungen, war zwar auch nur es selbst, das Bewusstsein hat in seiner jedesmaligen Bestimmtheit und Verhaltungsweise nur sich aus den Dingen herauserblickt (vgl. § 68 ff.): allein diese bestimmten Weisen des Bewusstseins konnten, so wenig als die so gefassten und gewussten Gegenständlichkeiten, wegen ihres inneren Mangels sich noch selbst nicht vor dem Bewusstsein erhalten und behaupten, und sind alle unaufhaltsam in den Begriff der Unendlichkeit zurückgegangen, in welchem allein das Bewusstsein als reines selbstbewusstes Ich, wie seine absolute Bewegung, so auch seine absolute Ruhe und Befriedigung hat. — Der alte Spruch ägyptischer Weisheit an der Bildsäule der Isis im Minerva-Tempel zu Sais (nach Plutarch. Is. et Os. c. 10), der durch Schiller's Bearbeitung bekannt genug geworden und unserer modernen Kultur sehr zusagend ist, hat insoferne seine volle Richtigkeit, als kein sterbliches d. h. endliches Denken dazu hinreicht, den Schleier, welcher die Wahrheit verbirgt, aufzuheben; es wird ein unsterbliches d. h. unendliches dazu erfordert, um hinter den Vorhang zu treten und zu sehen, dass nichts dahinter als was davor ist; denn darin besteht das Geheimnis, wenn es auch dem Bewusstsein nicht gleich von Anfang an, sondern erst nach

einer Reihe von anderen untergeordneten Wahrheiten und vermeinten Gewissheiten offenbar werden kann. Schiller konnte daher auch als die Schuld, mit welcher die Wahrheit zu schauen verwehrt ist, nahe³ sogleich die Meinung angeben, welche ein Unbekanntes hinter den Vorhang stellt, damit ein Unbekanntes daüber sei. — Nach allem, was bisher über die Unendlichkeit und deren Begriff gesagt worden, ist übrigens von selbst klar, dass von keiner quantitativen, noch von einer Unerklichkeit der blossen Vorstellung die Rede war. —

§ 119.

Gleichwie aber das Bewusstsein seinerseits in seinem Gegenstande sich in sich reflektiert, wodurch es in seinem Anderen die sichselbstgleiche Gewissheit seiner selbst und davon ununterschieden die Wahrheit ist: ebenso wird auch der Gegenstand seinerseits aus dem, was er geworden, dieselbe Reflexion-in-sich, und tritt so als neuer Gegenstand für das Bewusstsein auf, welches indessen, wenn es an seinem vorigen Gegenstande nicht zu sich selbst oder zum Begriffe gekommen ist, an diesem neuen, dem Resultate des vorigen, der den unendlichen Begriff selbst in seiner Totalität und totalen Besonderung auf eine unmittelbare und natürliche Weise darstellt, noch viel weniger sich selbst erkennt, oder etwas Anderes als Unbegreiflichkeiten und unaufgelösete Widersprüche findet. Das Gleichnamige, aus welchem der Begriff der Unendlichkeit entwickelt wurde, enthielt gleichsam nur die erste Erscheinung oder Andeutung des Begriffes als solchen, ob er gleich an demselben in der Ununterschiedenheit der entgegengesetzten Verstandesbestimmungen des Positiven und Negativen sogleich auf eine sehr unterschiedene, aber eben darum auch schroffe Weise hervortrat; es enthielt aber noch nicht seine vollständige Dar- und Auseinanderlegung und ebenso wenig die erwähnte Reflexion des Unendlichen an und aus ihm selbst in sich, wodurch es in der Selbstbeziehung seiner aus seinen entfalteteten und auseinandergetretenen Unterschieden auf sich als Einheit ein Selbst oder Subjekt, und damit lebendige Wirklichkeit wird. Dieses aber ist das Leben überhaupt und in seiner Bestimmtheit das Lebendige, wovon die Darstellung noch seinen Hauptmomenten nach zu geben ist. —

§ 120.

Das allgemeine Leben, welches aus dem dunkelen und ver-

borgenen Leben der Erde (dem geologischen) sich näher zum vegetabilischen, und in der vollendeten Darstellung seines Begriffes und des Begriffes schlechthin zum animalischen Leben und in demselben entwickelt, worin die Natur zugleich in ihrem äusseren Elemente selbst die höchste Stufe ihrer Vollendung und ihre Rückkehr zum Geiste erreicht, giebt sich zu erkennen als die unendliche Allgemeinheit, deren Wesen von uns als die sich in sich unterscheidende und entzweieude, aber in ihrem Anderssein sich selbst erhaltende und aus demselben sich auf sich beziehende und mit sich vermittelnde Sichselbstgleichheit erkannt worden, oder als eine unendlich allgemeine, in allen Unterschieden des äusseren selbständigen Bestehens sichselbstgleiche Flüssigkeit, in welcher und von welcher ungetrennt das Leben selbst die Seele oder das allgegenwärtige Einfache einer vielfachen Aeusserlichkeit ist. In sich selbst lebend und sich entwickelnd ist es nur sein eigener Zweck, in seinen Hervorbringungen erreicht es nur sich wieder, und hat sich selbst zu seiner Voraussetzung. So als das allgemeine Wesen oder die sichselbstgleiche Substanz des Lebens, welche an ihr selbst die reine Bewegung des unendlichen Unterscheidens und Vermittelns, wie der Auflösung und Zurückführung der Unterschiede in ihre Einheit, sich in einer endlosen Mannigfaltigkeit und Aeusserlichkeit von selbständigen Gestalten, Gebilden und Gliedern entfaltet und besonders, geht und bildet es sich in sich bis zur Entgegensetzung und zu seinem eigenen Widerspruche fort; aber in allen seinen Produktionen und allen Momenten derselben sich selbst nicht verlassend und von der Totalität seines Begriffes in jeder Besonderung durchdrungen, ist es überall selbst wieder die flüssige Allgegenwart und einfache Seele, welche auch in dem Entgegengesetzten und Sich-Entgegengesetzenden selbst noch waltend und übergreifend, den eigenen und selbstischen Trieb der selbständigen Besonderung überwindet und aufhebt, in seiner (des Triebes) Produktion sich produciert, und ihn nur als Mittel und Moment setzend seine Zurückführung in die Einheit durch ihn selbst bestimmt, und sich als das Allgemeine wiederherstellt und hervorbringt. Dieses allgemeine Leben aber, welches schlechthin das Bestehen des

Bestehenden und seine immanente Substanz ist, hat seine Verwirklichung am lebendigen Individuum, welches das Allgemeine als Einzelnes und als diese in seiner Allgemeinheit sich auf sich beziehende negative Einheit fürsichseiendes Leben, wirkliche Lebendigkeit oder Subjekt und Selbst ist. —

Anmerkung. „Am Leben,“ sagt Hegel, subjekt. Log. S. 280, „an dieser Einheit seines Begriffes in der Aeusserlichkeit der Objektivität, in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie, gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexions-Verhältnisse und des formalen Begriffes hält, schlechthin alle seine Gedanken aus die Allgegenwart des Einnachen in der vielfachen Aeusserlichkeit ist nur die Reflexion ein absoluter Widerspruch, und insofern sie dieselbe zugleich aus der Wahrnehmung des Lebens auffassen, hiermit die Wirklichkeit dieser Idee zugeben muss, ein unbegreifliches Geheimnis, weil sie den Begriff nicht erasst, und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens.“ — Ein solches Buch mit sieben Siegeln, wie das Leben, ist diesem Denken dann treulich auch die ganze Hegel'sche Logik selbst, wie die wirkliche Wissenschaft der Philosophie, es geht in das eine so ausserlich hinein als in das andere, und sieht aus beiden denn auch nichts heraus als seine eigene Leerheit und Begrifflosigkeit, ohne von dem, was ihm Sonderbares dabei begegnet, sich selbst als die Schuld anzuerkennen und anzuklagen. Am Leben aber werden in der That alle gewöhnlichen Reflexions-Bestimmungen, mit denen dieses Denken als sich in absoluten Wahrheiten sich vertraut gemacht hat, so sehr zu Schanden, dass, unter welcher derselben es auch geasst werden wolle, unter dem Auffassen das Leben liegt entschlippt, oder nur als ein Unlebendiges zurückbleibt. Wie soll auch da noch irgend eine abstrakte Reflexionsform haften können, wo schon mit der beliebten Kausalität, die sogleich in dem Begriffe der inneren Zweckmässigkeit des Lebens gänzlich untergeht, absolut nichts mehr anzuzunzen ist? —

§ 121.

Das lebendige Individuum, welches als Bestimmtheit (Negation) des allgemeinen Lebens dieses in seinem Fürsichsein negiert, oder das Allgemeine schlechthin nur in der negativen, selbstbestimmenden Beziehung desselben auf sich in ihm hat und ist, stellt sich in dieser Beziehung, gleichwie das allgemeine Leben als solches dem Begriffe gemäss (vgl. Anmerk. zu § 113) selbst sich in sich zur Besonderheit und Entgegensetzung dirigiert, und zur Einzelheit bestimmt oder als diese verwirklicht, so einerseits als Einzelnes mit dem allgemeinen Leben oder seiner Substanz dergestalt vermittelt, vereint und zur Einheit, welche die Einzelheit selbst und als fürsichseiendes Selbst und Seele ist, zusammengeschlossen dar, dass es das Allgemeine und Besondere seiner Substanz teils sich inwohnend (inhärierend)

oder als Prädikat in ihm hat, als Subjekt desselben aber seinen allgemeinen Begriff an ihm selbst durch Besonderung und Vereinzelung ausführt und darstellt, teils aber auf, das allgemeine oder jetzt vielmehr in Besonderheit dirimierte Leben als eine ihm voraus- und entgegengesetzte, ausser ihm seiende und fremde Objektivität, die es an ihm zu überwinden oder als die seine zu setzen hat, sich bezieht, und negativ dagegen sich verhält. Nach jener Seite bildet sich das Lebendige zu einer zweckmässigen Aeusserlichkeit und Objektivität an ihm selbst und zu einer nach dem inneren Unterschiede des Begriffes sowol nach aussen als nach innen sich gliedernden und gestaltenden, und sich in sich bewegendem und erhaltenden organischen Leiblichkeit; nach dieser tritt es, gegen seine vorausgesetzte Aussenwelt und Objektivität gerichtet und gespannt, mit derselben in Konflikt, und ist der Trieb, die Trennung von derselben oder sein Anderssein aufzuheben und durch Ueberwindung, Aneignung und Verwandlung derselben in seine Individualität seine an sich seiende Identität mit ihr und seiner allgemeinen Substanz wieder herzustellen. Das Ganze des individualen Lebens verläuft sich hiernach, wozu noch die Wiederaufhebung seiner Vereinzelung oder die Wiederhervorbringung seiner als eines Allgemeinen kommt, unter dem Princip seiner Subjektivität oder negativen Einheit, wornach es selbst die bestimmende Macht und alles durchdringende Seele ist, durch folgende drei Processe: a) den Process der individualen Gestaltung und inneren organischen Thätigkeit (tierischer Organismus): b) den besonderen oder eigentlichen Lebens-Process; c) den Gattungs Process. —

Anmerkung. Was das allgemeine Leben oder die Substanz des Lebens ist, kann auch hier einstweilen schon die Idee des Lebens genannt werden; nur dass unter Idee nicht der bloss subjektive Begriff, des vernünftigen Denkens, und noch weniger eine bloss subjektive Vorstellung, wozu die französische Sprache und die gemeine Vorstellungs- und Sprechweise bei uns sie gemacht hat, verstanden werden darf. Die Idee in ihrer wahren Bedeutung ist vielmehr etwa das von Plato nur etwas idealer gehaltene Allgemeine, welches er Idee nannte, und das, was Aristoteles die Entelechie nennt, in einer Einheit vereinigt, absolute Einheit des Idealen und Realen, der Subjektivität und der Objektivität des Begriffes; daher selbst absolute Wirklichkeit, welche vom Begriffe durchdrungen und seine ihm gleiche, ihn ausführende und darstellende Realität

an. So ist die Idee des Lebens, die Idee Gottes, der Natur, des Geistes, des Staates u. s. w. das Leben, Gott, Natur, Geist, Staat selbst, aber als Idee, eben weil sie den absoluten Begriff in sich hat (und er selbst ist, auch nur im absoluten Wissen und Erkennen vorhanden, oder, was dasselbe heisst, die Idee kann in ihrer Wahrheit nur begriffen werden, in *It* angeschaut, vorgestellt u. dal. In Organismus des Lebens und des Lebendigen aber wird von der Natur selbst nur absolute Begriff auf eine natürliche und unmittelbare Weise im *It* begriffen auch zur Anschauung gebracht. Dasselbe ist von Geiste geschieden in der Organisation des sittlichen Geistes, welche der Staat ist; es wird aber in der Regel auch noch nichts weniger begriffen, als was der Staat *It* ist. Allen, wie das physische Leben, gemässes geistige Wirklichkeit, kann in Wahrheit sei. — Was aber die bloße Substanz, in Spinoza's Sinn, von der die Idee unterscheidet, ja den allerwichtigsten und tiefsten Unterschied, gleich dem von Notwendigkeit und Freiheit, ausmacht, ist eben auch der absolute Begriff selbst, dessen allgemeine Grundlage in objektiv unauflöslicher Notwendigkeit wol die Substanz, aber noch nicht er selbst, oder sie ihre Notwendigkeit noch nicht auch nur sich als Subjekt, als *It*es, sich selbst setzendes, begründetes und bestimmendes Selbst ist. Dadurch, dass Spinoza's Substanz, so sehr sie Eine untrennbare Totalität ist, dieser absoluten Form ermangelt, hat nicht nur das in ihr aufgelöste einzelne Selbstbewusstsein kein wahres Selbst, keine Freiheit, sondern die Substanz hat diesen Mangel in ihr selbst, indem ihr mit der Subektivität die Personalität und das Prinzip der Freiheit fehlt, und steht daher auch, da das Denken in ihr in die Ausdehnung (das Sein) verloren ist und in der Bestimmtheit, welche zwar Negation, aber nicht sich selbst negierende, nicht „Negativität“ ist, keine Rückkehr in sich selbst hat, zu einem reflektionslosen Denken ausser ihr in einem andern Verhältnis, nicht besser, als was in der sonstigen Metaphysik und gewöhnlichen Philosophie als besonderer Gegenstand, sei es Gott oder etwas Anderes, in einem solchen Verhältnis steht. — Das allgemeine Leben bestimmt sich durch sich selbst, durch die Beziehung dessen, was es ist, auf sich, durch sein Fürsichwerden, zur Subjektivität, und wird nur als Individualität, als einzelnes Lebendiges, wirklich. So sehr hieran der notwendige Fortgang der inneren Selbstthätigkeit und Negativität des Begriffes zu erkennen ist, und so sehr das lebendige Subjekt, selbst wieder als ganzer Begriff nach allen seinen Momenten, die Totalität des Lebens in und an ihm hat und ausbildet, so ist es doch als ausgeschiedene und abgetrennte Individualität und als negative Einheit gegen seine allgemeine Substanz doch auch seinem absoluten Begriffe nicht angemessen, und sowol nach seiner verendlichten Bestimmtheit, in welcher es für sich Begriff ist, als in seiner Trennung und Besonderung gegen andere Individuen, ein Negatives an ihm selbst, welches, so sehr es nicht bloss selbstständig ist, sondern selbst sich selbstständig setzt, doch sich durch sich selbst wieder aufhebt. Es ist nicht selbst das Ganze. Hierin mag der Unterschied zwischen der endlichen und sterblichen Individualität und zwischen der an ihr selbst unendlichen und unsterblichen, ihrem absoluten Wesen oder ihrer Objektivität schlechthin gleichen und darin vollkommen sich selbst erreichenden Subjektivität einstweilen erfasst werden (Vgl. §§ 121–122.) —

§ 122.

Das Wichtigste hiervon ist näher Folgendes. a) *Gestaltung*

und Organismus. Ein äusserliches und objektives Sein hat das lebendige Subjekt als Voraussetzung unmittelbar von Natur oder von der allgemeinen Substanz des Lebens; aber es ist als negative Einheit selbst darin das Sich-auf-sich Beziehende und das Setzende und Bestimmende seiner Aeusserlichkeit, oder es ist als Subjekt das aus sich anfangende, sich selbst bewegende Princip, die ihre Objektivität unterwerfende und beherrschende Seele, damit sie seine d. h. die ihm allein angemessene und es selbst und seinen Zweck nach innen und nach aussen realisierende Leiblichkeit sei. Die Zweckmässigkeit, in welcher es seine Realität ausführt, ist daher keine äussere, sondern innere Zweckmässigkeit, d. h. eine solche, in welcher sich das Lebendige durch seine Aeusserlichkeit, deren Gestaltung, Bildung und Gliederung als sein Mittel und Werkzeug mit sich selbst zusammenschliesst, durch dieselbe Mitte aber ebenso zugleich auch mit seiner äusserlichen Objektivität sich vermittelt und vereinigt. Es ist das Gleichnamige in einer höheren und ausgeführteren Realität, welches sich von sich abstösst und Unterschiede setzt, diese Unterschiede aber in ihrem äusseren Bestehen und selbstischen Triebe schlechthin in der Einheit erhält und zu ihr zurückführt. Das Mittel ferner ist zwar Mittel für das Subjekt, aber da dieses selbst seine Realität darin hat, auch der ausgeführte Zweck schon selbst, oder ein Mittel, durch welches es wieder nur sich in sich fortsetzt und produciert, so dass in diesem Prozesse des Lebendigen mit sich nichts Anderes als nur diese seine Realität selbst und die Einheit seines Begriffes mit derselben erreicht werden soll, und nur dieser Kreislauf vorhanden ist, in welchem es von sich anfangend und ausgehend zu sich selbst zurückkehrt, und die Wirkung auch ihre Ursache ist. —

Anmerkung. Obgleich Kant in der Kritik der teleologischen Urteilkraft den Begriff der inneren Zweckmässigkeit wieder erweckt (denn er war schon bei Aristoteles auf das bestimmteste vorhanden), und damit zur Idee des Lebens und zu einer vernünftigen, d. h. Vernunft in der Natur findenden und erkennenden, Naturbetrachtung die Bahn eröffnet hat: so liess doch die der Sache wieder gegebene bloss subjektive Haltung, gleichsam als ob die innere vernünftige Uebereinstimmung in der Natur bloss für ein äusserlich reflektierendes Urteilen vorhanden wäre, welches bei seinen Betrachtungen im Gegensatze einer mo-

menschlichen Kausalität sich auch zur Abwechslung des Principis der Endursachen als einer beliebigen Maxime bedienen könne, die Sache von dieser Seite nicht auch zu ihrer objektiven Vernünftigkeit wirklich gelangen. — In der Zweckbeziehung überhaupt werden die Bestimmungen eines ausseren Daseins, der Objektivität, nicht bloss in ihrer formalen Beziehung, wie z. B. im blossen Mechanismus, wo der sonstige Inhalt des Bestimmten etwas Gleichgültiges, und sonderliches Bestimmtes ihm etwas Aeusserliches ist, sondern auch ihren Inhalte nach als wesentliche Bestimmungen, als durch den Zweckbegriff selbst bestimmte Aeusserlichkeiten betrachtet. Sie sind hiernach Mittel für den Zweck zur Erreichung von Thwas, das ein Drittes in der Kreisbewegung der zweckmässigen Thätigkeit, und zunächst auch etwas Anderes als das Mittel für sich genommen, ist. Dieses Dritte aber, das äussere Extrem gegen das innere, das objektive *Zwei* (ἄλλο τι) des subjektiven Zweckes, ist auch wieder das Erste, der Zweck selbst, das ihm in Bewegung und Thätigkeit Setzende, oder dasjenige, in dessen Erreichung er sich mit sich zusammenschliesst, (denn der Begriff wird hier in der Objektivität selbst ein Schluss, in welchem zwei Extreme sich durch eine Mitte auf einander beziehen und zusammenschliessen,) oder worin seine Subjektivität mit seiner Objektivität zusammengeht. Will man Reflexionsbestimmungen hierher ziehen, die hier aber auch sogleich ihre Unangemessenheit zur Sache verraten, so wäre es eine Kraft, welche sich selbst zu ihrer Aeusserung sollicitiert, eine Wirkung, welche ihre eigene Ursache ist. Der Zweck enthält daher als subjektiver Begriff schon an sich das Ganze in sich eingeschlossen, und ist durch sich selbst, durch seine eigene Negativität, in welcher er sich selbst als nur subjektiven negiert, auf die Objektivität und seine Realisierung bezogen, welche als seine Ausführung das äussere Selbstsetzen seiner oder durch seine Selbstthätigkeit das objektive Setzen desjenigen ist, was er an sich oder innerlich schon ist, um dieses auch für sich in der Aeusserlichkeit zu werden. Vor dieser seiner Realisierung hat daher der subjektive Zweck als blosser Begriff, der seine Aeusserlichkeit und objektive Wahrheit nur erst innerlich in sich eingeschlossen hält, und als dieses sich selbst negiert, diese seine Negation an ihm als einen Mangel und Widerspruch, hiermit als Trieb seiner Objektivierung oder als ein Sollen und Streben zu seiner Objektivität, wodurch er als das Sich-selbst-Bewegende und Selbstbestimmende sich von sich abstösst, oder sich entzweit und auseinandertritt, um sich erst als das wahre Sichselbstgleiche auch wirklich zu setzen und herzustellen. Diese setzende Bestimmung setzt sich nun zunächst als Mittel, welches, selbst schon Objekt und zwar durch den Begriff bestimmtes Objekt, zugleich die erste objektive Negation des subjektiven Zweckes oder für ihn das Anderswerden seiner ist. Indem aber das Mittel als solches noch nicht der erreichte oder realisierte ganze Zweck ist, und daher sich selbst wieder, insofern es nur Mittel ist, negiert, mithin diese Negativität seiner Aufhebung an ihm selbst hat, wodurch es als erste Negation im Ganzen auch zur zweiten übergeht, oder Negation der Negation und damit Rückkehr wird: so ist das Mittel für das Subjekt des Zweckes auch schon der Anfang seiner Rückkehr in sich, wie der objektiven Erreichung seiner selbst, indem im Dritten vielmehr der Zweck sich schon wirklich erreicht hat. Wenn einmal die Mittel zu Etwas wirklich vorhanden sind, pflegt man auch die Erreichung des Zweckes für schon gewiss anzunehmen. In Beziehung auf dieses Dritte, das objektive Extrem aber, zu dessen Erreichung oder Verwirklichung

das Mittel den Uebergang macht, ist es überhaupt nur die Mitte, welche im äusseren Dasein auch für sich als eine bleibende allgemeine Möglichkeit (wie z. B. in jedem Werkzeuge) zur Realisierung des Zweckes bestehen, und höher als diese, selbst in ihrer Einzelheit, geschätzt werden kann. Umgekehrt kann aber das Mittel nach seinem äusseren Dasein auch (ebenso wie die Mitte, der *medius terminus*, im formalen Schlusse) etwas Gleichgültiges sein; es können mehrere Mittel zu demselben Zwecke führen, und daher eines an die Stelle des anderen gesetzt werden. Allein, in seiner Reflexion nach dem Inneren der Zweckbeziehung ist das Mittel durch den Zweckbegriff selbst notwendig bestimmt und wesentlich das, was es ist; und daher auch als Mittel, dem Begriffe nach, bei allem äusseren Bestehen, ein sich aufhebendes und in die Totalität der Zweckbeziehung zurückgehendes Moment. Der realisierte Zweck aber, der im äusseren Dasein ebenfalls nur als ein einzeln, bestimmtes Objekt oder als eine Einzelheit überhaupt erscheinen kann, ist keineswegs nur dieses, sondern überhaupt das als Drittes nun in Wahrheit sich selbst erreichende und erfüllende Erste, worin die ganze Bewegung in sich zurückgegangen ist, und das Subjekt des Zweckes mit seinem Objekt positiv sich zusammengeschlossen hat. Nach dieser Seite ist es die dem subjektiven Begriffe vollkommen gemäss bestimmte, von ihm selbst gesetzte und durchdrungene Objektivität, worin zugleich die sich selbst negierende Subjektivität des Zwecks, insofern sie nur solche wäre, ebenso sehr sich aufgehoben hat und verschwunden ist, als andererseits auch die Objektivität, insofern sie vor ihrer Zweckbestimmung als eine schon vorausgesetzt vorhandene und besonders fürsichseiende, d. h. dem Zweck noch fremde, sich betrachten lässt, nun ebenfalls dieses ihr getrenntes Fürsichsein ausgehoben hat, und in die Einheit mit dem in ihr sich selbst gleichen subjektiven Zweckbegriffe zurückgegangen ist, — eine Negation und Verwandlung der vorher für sich gewesenen Objektivität, durch welche sie selbst, in jeder höheren und wahren Zweckmässigkeit, gegen das, was sie vorher nur an sich, oder wozu sie bestimmt war, nun ihr wahres Anundfürsichsein erreicht. — Insofern nun die Anordnung und Ausföhrung einer irgendwo im äusseren Dasein wahrgenommenen Zweckmässigkeit einem ausser ihr befindlichen Verstande als dem Subjekte des Zweckbegriffes zugeschrieben wird, wie z. B. die zweckmässige Zusammenstimmung in der Welt und Natur einem ausserweltlichen Verstande (*νοῦς*) in dem bekannten teleologischen Schlusse: so ist dieses die äussere Zweckmässigkeit, bei welcher es vornehmlich auf den Inhalt dessen, was man für das Bezweckte hält, ankommt, ob dieser Inhalt auch für sich etwas Vollgültiges und Würdiges, dem Aufwande von Mitteln entsprechend und dem dabei vorausgesetzten Verstande angemessen sei, ob der angebliche Zweck, wenn er einmal Zweck war, sich nicht auch auf eine nähere, weniger umständliche oder unmittelbare Weise hätte erreichen lassen u. s. w. Wenn zumal von einem absoluten Weltverstande die Rede ist, so fordert auch das Bewusstsein des gemeinen Verstandes seine Befriedigung da, wo ihm etwas Bestimmtes und Einzelnes im äusseren Dasein als der zu erreichende Zweck vorgehalten wird, indem es gerade das Urtheil über solche Zweckmässigkeiten der endlichen Dinge und deren angemessene oder unangemessene Ausföhrung auch seiner Sphäre angehörig weiss, und darin selbst Bescheid zu wissen sich zutraut. Allein gerade von dieser Seite zeigt die wahrgenommene Zweckmässigkeit und diese ganze äussere teleologische Betrachtungsweise ihre überall der Dialektik preisgegebene Blösse, ihre Beschränktheit und Dürftigkeit, um deren

wollen sie zu etwas Schlimm geworden und in Verirr gekommen ist. Wenn z. B. die Weisheit des Schöpfers darum gepriesen wurde, dass er ein so grosses und so vieler Nahrung bedürftiges Thier, wie der Elefant ist, nicht zu einem vorübergehenden Schutz so ist damit die Bestimmung des Fleischessens gelegt und in dem Sittliche des Zweckes als etwas angenommen, was seiner Absicht zufolge in seiner Welt und Schöpfung nicht statt finden sollte: da diesem aber alle Erfahrung (wenigstens widerspricht und von Menschen und Thieren alltäglich so viel Fleisch verzehrt wird, dass die Portion, welche davon an den Elefanten kommt, höchst unbedeutend dagegen erscheint: so muss das Gegenteil vielmehr, die Fleischverzehrung, als Absicht des Schöpfers angenommen, dann aber dann darum, weil der Elefant diesen Zweck in um so grosseren Portionen erfüllen könnte, auch gefragt werden, warum er gerade hier dabei ausgegangen sei. Wenn Sokrates nach Anaxagoras' Vorgänge (vgl. Xenoph. Mem. I. 4. 1.) und daselbst Weiskel's Nachbildet in der Einrichtung und Gestaltung des tierischen Organismus am Menschen eine weise und wunderbare Zusammenstimmung anerkennt, dann aber die Zweckmässigkeit im Einzelnen nachweist und in der Anerschaffung der Augenbraunen z. B. den Zweck findet, das zartgebaute Auge gegen den von der Stirne herabfliessenden Schweiss durch Nebenaufleitung desselben zu schützen: so sieht man nicht ein, warum ein so wichtiges Organ wie das Auge, vorausgesetzt, dass für das Sehen nicht auf andere Weise geholfen werden konnte, nicht lieber stärker gebaut, oder ein so gefährlicher Ueberfluss wie der Schweiss nicht ganz erspart wurde. In den weiteren Erklärungen ebendasselbst, wo z. B. die Schonung des Gesichtes und Geruches als Zweck der von den Nerven begehaltenden Anlegung der Kerne des Ekelhaften angedehnt wird, verliert sich die ganze Zweckmässigkeit selbst in eine Weisheit von üblen Gerüchen, welche es unerklärlich lässt, warum bei einer doch nur sehr wenig sich erhellenden Entfernung das Ekelhafte nicht lieber wolriechend geschaffen wurde, oder das Bedürfnis des Essens und Trinkens nicht lieber ganz unerschaffen blieb, womit gar vieler Noth in der Welt auf einmal abgeholfen wäre. — Diese Erklärungsversuche nach der äusseren Zweckmässigkeit liefern daher dem Bewusstsein des Verstandes, das sich in ihnen ergeht und erschöpft, sehr wenig Befriedigendes, und zeigen den Gegenstand des angeblichen Zweckes als etwas so Einzelnes, Kleinliches und Endliches, dass dabei weder auf den allgemeinen Weltverstand, der diese Zwecke gehabt haben soll, ein günstiges Licht zurückfällt, noch der Aufwand von Mitteln, wenn die Sache sich kürzer und einfacher erreichen liesse, gerechtfertigt erscheint, noch endlich auch die Erreichung des vorausgesetzten Zweckes selbst in vielen Fällen wirklich zu Stande kommt. Wenn dieses Letztere aber auch angenommen wird, so ist das Erreichte von solcher Beschaffenheit, dass von neuem die Frage entsteht, wozu nun dieses wieder vorhanden sei. Wenn daher in der äusseren Zweckmässigkeit sich auch die der Zweckbeziehung überhaupt zu Grunde liegende Unendlichkeit der Form erkennen lässt, welche nämlich darin besteht, dass das Subjekt des Zweckes in seinem Objekte sich selbst erreicht und in seinem Anderen mit sich zusammengeht: so zeigt sich dagegen als der Mangel und Grundfehler dieser äusseren Teleologie, dass sie durchaus nichts Absolutes des Inhaltes hat, und es darum auch zu keinem reinen Abschlusse bringen kann, sondern dass die von ihr als erreichte Zwecke bestimmten Aeusserlichkeiten vielmehr selbst nur wieder Mittel sind, welche in

das Endlose fortgehen und sich vervielfältigen. Eine zweckmässige Uebereinstimmung wird zwar in der Objektivität im allgemeinen gefunden und erkannt; aber der Zweck selbst, die Endursache bei dieser zweckmässigen Einrichtung, bleibt unerkannt, und muss eben darum ein ewiges Rätsel bleiben, weil es ein endlicher und einzelner Inhalt ist, der dabei gesucht und in dem ausserweltlichen Subjekte des Zweckes vorausgesetzt wird. — Anders verhält sich die Sache in der Betrachtung ihres wahren Verhältnisses nach der inneren Zweckmässigkeit, wie diese z. B. am Lebendigen als Idee des Lebens, als Objektivierung und Verwirklichung des absoluten Begriffes selbst, sich erkennen lässt. Das Leben ist an ihm selbst das Subjekt seines Begriffes, und ebenso sein eigener Zweck. Für die Ausübung ist dabei von keiner äusseren und endlichen Beratung oder Ueberlegung des Zweckmässigen die Rede: der Begriff des Lebens ruht sich als Lebendiges selbst aus, und diese Anstufung ist auch seine Zweckmässigkeit, die Uebereinstimmung und Gleichheit seiner als Objekt mit sich als Subjekt. Was dabei in dem inneren oder äusseren Lebens-Processse als Mittel erscheint, hat allerdings auch die Bedeutung eines Mittels, insofern etwas Anderes dadurch vermittelt wird, aber dieses Andere als ein Einzelnes ist seinerseits ebenso sehr nur wieder Mittel und als dieses ist jedes in die Totalität des Organismus verschlungen und reflektiert und durch die Seele des Ganzen gehalten und getragen. Andererseits ist das Mittel ebenso sehr auch Ausführung des Zweckes schon selbst; denn es ist ein Glied und Teil der Objektivität, welche der Begriff des Lebens sich giebt. Die Objektivität aber ist überhaupt nur vorhanden als die Realität des Begriffes, und zeigt dessen lebendige Thätigkeit und Momente in einer Kontinuität von Gebilden, Gliedern und Verrichtungen, welche nur zusammen und in ihrer Einheit die Totalität des zu Realisierenden ausmachen, von denen jedes für sich aber ebenfalls nur in der Einheit und Vermittlung des Ganzen ebensowol Mittel als seinerseits auch ein erreichter, für sich bestehender Zweck ist, jedes aber auch schlechthin als negatives und flussiges Moment an der Rückkehr der organischen Bewegung in sich und der Zusammenschliessung des organischen Subjekts mit seiner Objektivität arbeitet. Eben um dieser totalen Einheit des Subjektiven und Objektiven willen ist aber das Leben auch nicht mehr bloss Zweckmässigkeit, sondern etwas Höheres, es ist Idee. — Was endlich noch die besonderen Zweckmässigkeiten betrifft, welche an den besonderen Arten und Gattungen der lebendigen Individuen, zugleich nach dem Unterschiede ihrer spezifischen Differenz, wahrgenommen werden: so ist auch hier die gleiche innerlich zweckmässige Ausführung des Begriffes vorhanden, nur mit dem Unterschiede, dass der allgemeine Begriff des lebendigen Individuums sich hier in einer besonderen Bestimmtheit realisiert, und hiernach das besondere Subjekt sich auch in ein besonderes Verhältnis zu dem allgemeinen Elemente des Lebens und seiner es umgebenden und bedingenden (unorganischen) Natur, überhaupt zu seiner vorausgesetzten äusseren Objektivität gesetzt befindet, wornach auch das besonders Zweckmässige in der Ausführung und Gestaltung seiner organischen Leiblichkeit sich bestimmt. —

§ 123.

Näher aber, sowol in seiner dreiteiligen Gestalt (*insectum*) als in dem inneren Leben seines Organismus stellt das leben-

dige Subjekt in seiner lebendigen Objektivität und Realität die bestimmten Unterschiede seines Begriffes, von denen jeder selbst die Totalität aller an ihm hat, so dar, dass es sich in drei verschiedene Systeme (Kopf-, Brust- und Unterleib- oder Verdauungs-System) unterscheidet, welche nach dem Unterschiede ihrer Formbestimmtheit als Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion den Momenten des Begriffes überhaupt, der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, entsprechen, in deren letztem aber als der Einheit der beiden vorigen und der konkreten Totalität des Ganzen das Subjekt erst sein wirkliches Fürsichsein als Einzelnes vollendet. 2) Das allgemeine Insichsein des Subjekts in seiner Aeusserlichkeit nach der Seite der Sensibilität, wornach es als unendlich bestimmbar empfänglichkeit in jeder wirklichen und einzelnen Bestimmtheit seiner Aeusserlichkeit schlechthin in sich reflektiert und als die in ihrer Besonderheit sich erhaltende sichselbstgleiche Allgemeinheit einfaches Selbstgefühl ist, geht 3) nach der Seite der Irritabilität oder der Erregbarkeit und Reizbarkeit von aussen, in das besondere Verhalten des selbstbestimmenden und in gesetzter Bestimmtheit des Unterschiedes nach aussen rückwirkenden Subjektes über, wornach es teils in einer formalen gleichgültigen Besonderung sich zu einer besonderen Art neben anderen Arten des Lebendigen bestimmt, deren formale Reflexion in sich die formale Gattung (die gewöhnliche logische) ist, überhaupt und wesentlich aber auf seine von aussen ihm vorausgesetzte Objektivität sich bezieht, und als lebendige Widerstandskraft und selbstbestimmender Trieb mit derselben sich in das Verhältnis der Wechselwirkung setzt. 2) Aus diesem Verhalten gegen seine vorausgesetzte Aeusserlichkeit aber, worin der Organismus zugleich sich in Aeusserlichkeit gegen sich selbst gesetzt hat, zurückkehrend und durch Aufhebung und Umbiegung dieser Entzweiung sich unendlich nur auf sich beziehend, stellt das lebendige Individuum seine totale und allgemeine Einheit mit sich wieder her, und setzt durch die Beziehung dieser seiner konkreten Totalität auf sich nun sich selbst erst als fürsichseiendes Subjekt und wirkliche Individualität — in der Reproduktion, in welcher nun auch die beiden vorigen Momente des

Selbstgefühls und der Widerstandskraft zusammengefasst erst ihre Wahrheit und ihr reales Bestehen finden, und das Individuum, als diese subjektive Totalität und Einheit mit sich, aus der Vollendung seines inneren Lebens-Processes in seinen äusseren oder objektiven übergeht. —

§ 124.

b) *Der besondere oder eigentliche Lebens-Process.* Insofern das eben Betrachtete das lebendige Individuum nur in seinem innerhalb seiner sich vollendenden Lebens-Processes oder in der unmittelbaren Ausführung seines Begriffes an ihm selbst zeigt: so stellt dagegen dieser zweite Process dasselbe in seinem wirklichen Konflikte mit seiner Aussenwelt dar, und ist insofern nur die Bewegung der schon betrachteten Momente in dieser äusseren Beziehung und die erfüllte Rückkehr des Subjektes aus derselben in sich. Und gleichwie eben deshalb der ganze erste Process, indem er nur die abstrakt-allgemeine, noch nicht aus sich herausgetretene Beziehung des Lebendigen auf sich enthält, selbst unter dem Momente der Allgemeinheit steht, ebenso steht der zweite, welcher sich in dem wirklich aufgeschlossenen Unterschiede und der Beziehung der dirimierten Seiten bewegt, unter dem Momente der Besonderheit, und drückt daher den Charakter der Irritabilität aus. Nach der ersten Seite hat das Individuum das allgemeine Leben in sich und zehrt aus sich, nach der zweiten ausser sich, und zehrt von ihm und erhält sich auf dessen Kosten. — Ausser derjenigen Vermittlung mit der äusserlichen Objektivität, in welche das Subjekt, nach verschiedenen Seiten derselben (den Elementen) sich verschieden verhaltend, durch die eigene Unterschiedenheit und Ausschliessung seines allgemeinen Gefühls in eine Vielsinnigkeit eintritt, (der theoretische Process), und ausser einigen besonderen Seiten des realen Processes, in denen es ebenso wieder sich mit besonderen äusseren Seiten (dem Kosmischen, Tellurischen, der Luft u. s. w.) vermittelt, kommt in dem ebengenannten realen Lebens-Processes hier vornehmlich diejenige Vermittlung und Zusammenschliessung des Subjekts mit seinem Objekte in Betracht, welche vielmehr eine Vernichtung und Aufhebung des

Letzteren ist, und welche mit dem Reproduktions-Processe in Eins zusammenfällt.

§ 125.

Dadurch, dass das lebendige Subjekt das allgemeine Leben in ihm als seine Objektivität sich unterworfen und in seiner subjektiven Realität sich als das Anundfürsichseiende und als die wesentliche Selbständigkeit gegen seine äussere und vorausgesetzte Objektivität konstituiert hat, ist diese für es das Unselbständige und Negierte geworden, welches hiermit als Erscheinung und unwesentliche Wirklichkeit keine Macht des Widerstandes gegen das Subjekt zu haben bestimmt ist. Das Subjekt, an sich identisch mit seiner Substanz, und in der Gewissheit von der an sich seienden Nichtigkeit des ihm gegenüberstehenden Andersseins, ist daher an ihm selbst gegen dasselbe gespannt, und, wie von aussen ein Erregtwerden, so an ihm selbst der Trieb, seine Gewissheit für sich zur Wahrheit zu erheben. Dadurch aber, dass dieses erst geschehen soll oder die Nichtigkeit an sich noch nicht zur wirklichen Nichtigkeit für das so noch unbefriedigte Selbst des Individuums geworden ist, fühlt dieses sich selbst negiert. Dieses Gefühl der Negation, welches an dem allgemeinen Selbstgefühl als eine Bestimmtheit desselben ebenso selbst eine Negation ist, ist das Bedürfnis oder der Mangel (Hunger, Durst u. s. w.). So wie das allgemeine Leben sich selbst in die beiden Seiten der subjektiven Individualität und der objektiven Besonderheit entzweit hat, ebenso hat das Subjekt, welches als der selbständige Begriff seiner allgemeinen Substanz und deren unendliche Beziehung auf sich das Ganze selbst ist, diese Entzweiung an ihm, welche als absolute Ungleichheit seiner mit sich selbst der absolute Widerspruch ist. Das Gefühl dieser Entzweiung aber oder dieses Widerspruches, in welchem das Subjekt in seiner Einheit sich selbst ein Entgegengesetztes ist oder sich selbst als verneint setzt, ist, wie Mangel und Bedürfnis, so auch der Schmerz, den nur ein Lebendiges empfinden kann, und der Schmerz hiermit nichts Anderes als eine lebendige und wirkliche Existenz des Widerspruchs. Eben so sehr aber an sich die Identität seines Andersseins und

der eigene Trieb der Befriedigung des Bedürfnisses ist das Subjekt auch das Uebergreifende, welches seinen Mangel im Objekt ergreift, überwindet, und das aufgehobene und angeeignete (assimilierte) Objekt in seine Individualität verwandelt, und hierdurch seine Identität mit dem Anderssein auch für sich wird und herstellt. —

§ 126.

Der innere physiologische oder eigentlich so genannte Assimilations- und Reproduktions-Process, durch welchen der Uebergang des zuerst nur ergriffenen und mehr im Allgemeinen angeeigneten Objekts in die subjektive Individualität vollendet wird, zeigt ebenso im Inneren des Organismus erst ein Erregtwerden desselben gegen das Objekt als eine vom Subjekt zwarschon umschlossene, aber noch nicht überwundene Aeusserlichkeit. Diese Erregung seines besonderen Verhaltens gegen ein Aeusseres ist dann aber ebenso sehr wieder eine eigene Negation und Entzweiung des Organismus, worin er gegen sich selbst in Aeusserlichkeit tritt; und die ihrem Begriffe nach (§ 123 γ.) an dem unmittelbaren Organismus schon betrachtete Rückkehr desselben aus der Entzweiung in sein In sich sein oder die selbstbestimmende Rückbeziehung des Subjekts in und aus seiner Entäusserung und Negation auf sich (die Reproduktion) ist daher in der Thätigkeit des realen Lebens-Processes, ebenso sehr als sie die völlige Verzehrung und Verwandlung des Objekts in den individualen Organismus (in succum et sanguinem) ist, auch eine Ueberwindung seines eigenen erregten und äusserlich gewordenen Momentes, eine Entfernung und Ausschliessung aus dem Organismus, da seine organische Thätigkeit in ihrer Rückkehr in sich ebenfalls auf eine doppelte Weise, durch eine Disjunktion nach innen und nach aussen, sich vollendet. Wäre diese producierende Reproduktion, in welcher alles dasjenige, als was das Lebendige in seinem unmittelbaren Prozesse mit sich, in der Gestaltung und seinem inneren Organismus, sich schon bestimmt und gesetzt hat, jetzt auf reale Weise sich wiederholt und geschieht, in seiner Kehrung nach aussen ein blosses Producieren: so würde es in diesem Verluste seiner

nach aussen auch verloren bleiben und in ein Anderssein übergehen: so aber verliert es in seiner Aeusserlichkeit sich nicht, es hat daran vielmehr seine unendliche Rückkehr in sich, und seine Produktion ist seine eigene Reproduktion, durch welche es, mit seiner äusseren Objektivität in ihm selbst vermittelt und zusammengeschlossen, oder in der Aufhebung seines Andersseins, sich selbst zur wahrhaft und wirklich fürsichseienden Identität seiner mit seiner Aussenwelt und zur sich selbst erhaltenden Individualität konstituiert. Da indessen das lebendige Individuum seinen Mangel nur als Einzelnes, d. h. stets nur auf einzelne Weise, befriedigt, und daher sein reeller Lebens-Process ein sich fortgesetzt wiederholender ist: so gelangt hierin zwar das individuelle Subjekt, wozu es seinem Begriffe nach an sich bestimmt ist und den Trieb in sich hat, auch für sich dazu, seine objektive Welt im Einzelnen zu überwinden, und hiermit seiner Gewissheit von deren Nichtigkeit auch die Wahrheit (d. h. selbst die Objektivität) zu geben: allein gleichwie diese als dem Subjekt äussere ihrerseits, als die allgemeine Substanz des Lebens in ihre Allgemeinheit reflektiert, gegen das Subjekt sich auch erhält, so zeigt dieses dagegen schon von dieser Seite bei aller Unendlichkeit seines Begriffes doch auch seine Unangemessenheit als Einzelnes zu seinem allgemeinen Begriffe, und dieses macht die Seite seiner Endlichkeit aus, welche in dem folgenden Prozesse sich noch näher entwickelt. —

§ 127.

c) *Der Gattungs-Process.* Das aus der Direccion des allgemeinen Lebens in die Individualität und eine ihm gegenüber stehende Objektivität hervorgegangene lebendige Individuum war zunächst erst eine Voraussetzung, in welcher es, was es an und für sich ist, noch nicht auch schon für sich war, vielmehr dieses durch sich selbst erst zu werden, als das Anundfürsichseiende sich zu bewähren und seinen Begriff so auch für sich zu erfüllen hatte. In seinem reellen Lebens-Process hat dieses das Individuum vollbracht, in welchem es durch sein Uebergreifen über das Anderssein und die Aufhebung seiner

Objektivität (d. h. seiner Negation) sein blosses Vorausgesetztsein aufhob, indem es, wie vorher nur aus dem Begriffe des allgemeinen Lebens, so jetzt aus der Wirklichkeit selbst sich hervorbrachte, und hiermit als wirkliche lebendige Individualität sich auch für sich konstituierte. So sehr diese Reproduktion als Produktion seiner selbst nach ihrer natürlichen Seite mit der (§ 126 a. E.) angegebenen Endlichkeit, der die Einzelheit als solche überhaupt verfallen ist, sich behaftet zeigt, so hat doch andererseits das Individuum durch seine Zusammenschliessung und Einheit mit seiner ebenfalls vorausgesetzten objektiven Welt auch die Besonderheit, in welche das allgemeine Leben sich entzweite, wieder aufgehoben, oder, was dasselbe ist, seine subjektive Totalität selbst zum Ganzen erhoben, und der Idee des Lebens gemäss die Identität desselben mit sich in seiner Individualität an sich wiederhergestellt. Hiermit ist der dritte, selbst unter dem Begriffsmomente der Einzelheit als der vollendeten Individualität stehende Lebens-Process gesetzt, durch welchen das Lebendige sein individuelles Leben als solches beschliesst und vollendet, indem es sich in seine Allgemeinheit aufhebt, d. h. in seine Gattung zurückgeht. —

§ 128.

In dem Gattungs-Process verhält sich das lebendige Individuum zu sich selbst als einem ändern Lebendigen, zu einer Objektivität ausser ihm, welche nicht die vorige gleichgültige und aufgehobene sondern die es selbst, nämlich lebendiges Individuum, ist. Die vollendete Individualität, welche durch den vorigen Process innerlich mit dem allgemeinen Leben und seiner Idee sich zusammengeschlossen hat und in dieser Identität „an sich“ Gattung ist, zeigt sich in dieser Beziehung auf das, was sie an sich ist, durch eine neue Voraussetzung, welche das Individuum durch Erfüllung und Verwirklichung ihres Begriffes (d. h. durch eigenes Setzen und Fürsichwerden des An- und fürsichseienden) aufzuheben hat, an ihr selbst entzweit, in verdoppelter einzelner Gestalt (Geschlechts-Differenz). Erst in dieser Differenz und ihrer Einheit hat die Individualität ihre Totalität erreicht. Die Einzelnen aber, welche „an sich“ diese

Einheit sind und innerlich die Gewissheit derselben haben, verhalten sich eben darum zu einander als einer äusserlichen Objektivität so, dass sie gegenseitig, nicht in dem Aufheben dieser ihrer Aeusserlichkeit (denn jedes ist dieselbe subjektive Totalität), sondern in deren Bestehen, jedes die Gewissheit seiner im anderen haben, und durch ihre Vereinigung diese Gewissheit zur Wahrheit zu erheben streben. Da das an sich und innerlich mit dem Anderen Identische aber dieses, das Andere, als seine Negation, die ebenso sehr eine innere Entzweiung des Individuums mit sich ist, ausser sich hat, so tritt hier ebenso, wie bei dem vorigen Prozesse, der Trieb und das Gefühl des Mangels mit dem Schmerz ein, welches wieder ein existierender Widerspruch ist. Die Aufhebung dieses Widerspruches in der Vereinigung hat die zwei Seiten, dass sie einerseits den Individuen für sich die Wahrheit ihrer Gewissheit, das Gefühl ihrer Einheit und den Genuss ihrer Gattungs-Allgemeinheit giebt: aber ebenso sehr auch die Individualität über sich hinausführt, die darin sich auflöst und erstirbt, andererseits sie aber erst wieder ihrem Begriffe nach, der sich von neuem zu objektivieren, oder als die subjektive Totalität, welche er in ihrer ganzen Bestimmtheit einfach in sich eingeschlossen enthält, sich für sich wieder zu constituieren hat, — nämlich als den Keim eines lebendigen Individuums von neuem erzeugt. Gleichwie in dem Gattungs-Processe (der Begattung), der höchsten, aber zugleich es auflösenden Thätigkeit des lebendigen Individuums in der Sphäre seines natürlichen (animalischen) Lebens, die Individualität des Einzelnen als solchen ihren Untergang und Tod hat, ebenso erhält sie sich auch darin in ihrer Allgemeinheit als Gattung und in der Fortpflanzung der lebenden Geschlechter, welche als ein Progress in das (gemeine) Unendliche gegen die innere Unendlichkeit des Lebens in seiner Idee die Seite des unmittelbaren und endlichen Daseins ausmacht, in welchem das allgemeine Leben sich erhält. —

Anmerkung. Von dem Widerspruche, der seine Auflösung durch den Gattungs-Prozess erhält, ist auch hier das Vereinigungs-Resultat nicht bloss Null (vgl. Anmerk. zu § 57); es hat vielmehr, ganz dem Logischen gemäss, eine doppelte Seite, eine negative und eine positive. Nach jener ist für die den Widerspruch tragende Seite, die Beziehung zur Einheit der Untergang der Individualität

in der Gattungs-Allgemeinheit: nach dieser der Hervorgang dieser selbst als das höhere Dritte, welches zwar für sich auch nur wieder ein Individuum ist, aber dem Begriffe nach, als Erhaltung der Gattung, auch die Bedeutung dieser Allgemeinheit hat. — Der Zusammenhang des Gattungs-Processes mit dem Tode des Individuums tritt bei einigen schwächeren Tier-Organisationen so auffallend hervor, dass sie nach ihrer Vollendung in jenem alsbald auch ihr Leben beschliessen. Aristoteles in seinen Problemen (Sect. 4, in.) stellt in einer Frage eine Vergleichung auf, die, wenn sie in der Physiologie nicht schon berücksichtigt und der Umstand näher untersucht worden sein sollte, hier angeführt werden mag: *Διὰ τί ὁ ἀρροδιόζων καὶ ἀπιδούριον ἀναβάλλει τὰ ὄργανα, καθεύδων δὲ καταβάλλει;* Seine eigene Erklärung durch die bei jenen beiden nach obensich hin:usziehende Wärme, wohin sich dem gemäss auch die Augen richten, ist wol unbedeutend, oder bleibt wenigstens, wenn auch der Umstand sich richtig befindet, gegen den tieferen Sinn der Sache nur auf der Stufe der äusseren Beobachtung und Erklärung stehen. —

§ 129.

Fassen wir nun für uns (zunächst noch von der Seite des blossen Bewusstseins) zusammen, was sich uns in dem Begriffe des Lebens in seiner vollständigen Entwicklung dargestellt hat und an diesem schon selbst von dem Begriffe in seiner totalen Ausführung durchdrungenen Gegenstände uns zur Anschauung gebracht worden ist: so hat sich uns hierin nichts Anderes als die schon vorher erkannte Unendlichkeit bewährt, jedoch in derjenigen ausgeführten und bis zur absoluten Entgegensetzung der Einzelheit gegen die Allgemeinheit entwickelten Gestalt, welche der absolute Begriff selbst und (als die von ihm durchdrungene, mit ihm identische Objektivität und Wirklichkeit) die Idee ist. Das allgemeine Leben, wie es sich in sich selbst unterschied und in dem Verlaufe seiner Entwicklung als eine Einheit dreier Prozesse darstellte, zeigte sich als das sichselbstgleiche Wesen und unendliche Bestehen alles Lebendigen, das aus ihm sich abscheidet, sich entgegensetzt, für sich entwickelt und zu eigenem Bestehen gelangt, in seinem Selbstbestehen aber, in welchem es in absoluter Verkehrtheit sich auf Kosten seines allgemeinen Wesens erhält, zugleich den Begriff und Trieb desselben in sich selbst eingebildet trägt, woran das Selbstbestehende, wie seine Festigkeit und Bestimmtheit, so auch seine Wiederauflösung hat. Die sich festsetzenden Unterschiede sind daher ebenfalls flüssiger Natur, Momente, die ihre Negativität in ihnen tragen, d. h. die, da sie als Unterschiede

und Bestimmtheiten schon Negationen sind, diese ihre Negation selbst wieder negieren, und als Negation der Negation an ihnen selbst ihre Umbiegung und Rückkehr in das Allgemeine haben. Einen grösseren Unterschied, eine stärkere und bestimmtere Entgegensetzung giebt es nicht als die der selbstischen Einzelheit gegen die Allgemeinheit: nur auf ihrem Selbst beruhend und in ihre Einzelheit sich reflektierend, bliebe sie die absolute Ungleichheit und wäre das Böse; aber das Allgemeine, die absolute Macht des Bestehenden, bestimmt sich durch die Beziehung seines Wesens auf sich seinerseits selbst zur Einzelheit oder dazu, was es an sich ist, auch als Subjekt und für sich zu sein, und ist hierin unendlich sichselbstgleiches Wesen. Die ausgeschiedene und abgetrennte Individualität aber, welche eben darum auch eine endliche ist, hat gleichwol die Totalität ihres Begriffes in ihr und darin ihren eigenen Halt und ihre Macht: und an ihr selbst mit der Allgemeinheit zusammengeschlossen und für sich ihre Totalität seiend, ist sie von selbst schon auf ihre Allgemeinheit bezogen und in dieselbe reflektiert. Diese negative Reflexion und Rückkehr aber in die Allgemeinheit ist für die unmittelbare und endliche Einzelheit des Lebens ihre Auflösung und ihr Tod, — nicht der Individualität überhaupt, welche vielmehr als absolutes Moment des Begriffes im Prozesse des Lebens sich wieder erzeugt und immer erhält, aber des einzelnen lebendigen Individuums als solchen. Die zweite Allgemeinheit aber, in welche die vollendete Individualität sich reflektiert, und welche aus dem Lebens-Processe selbst hervorgeht, ist die Gattung. Die Gattung aber, so sehr sie die anundfürsichseiende Allgemeinheit ist, hat jedoch kein unmittelbares Dasein, welches nur das Einzelne hat, und verweist daher auf das Bewusstsein. —

§ 130.

Das Bewusstsein aber, welches in seinem Gegenstande und dessen Bestimmungen nur sich selbst, sein eigenes reines Wesen, seinen reinen Begriff erfasst und erkennt, oder für welches, indem es in dem Wissen seines Anderen, des Gegenstandes, nur mit sich zusammengeht, dieses Andere eben dar-

um als Anderes sich aufgehoben hat, ist durch diese Reflexion und Rückkehr in sich Selbstbewusstsein, sichselbstgleiches Ich (§ 118), Gattung für sich selbst. Durch das Bewusstsein des Lebens noch um das Wissen von sich als konkretem Individuum bereichert, tritt es in seine neue Sphäre ein, um auch als Selbstbewusstsein durch Fürsichwerden dessen, was es an sich ist, sich zu vollenden, und seine ansichseiende Gewissheit zur Wahrheit zu erheben. Nachdem alle früheren Gestalten, in denen das gegenständliche Wesen erschien, in ihrer Unwahrheit und Nichtigkeit dem Bewusstsein sich aufgehoben haben, hat zuletzt in seiner Rückkehr zu sich oder in seinem Werden als Selbstbewusstsein ein neuer Gegenstand, das Leben und das Lebendige, sich ihm gegenüber gestellt, der, ebenso wie es selbst, die Reflexion-in-sich hat und als Selbstbeziehung seiner auf sich allgemeines Subjekt ist, und daher sich nicht nur überhaupt, sondern auch gegen das individuelle Subjekt als ein insichreflektiertes Allgemeines behauptet und Widerstand leistet. Allein dieses Allgemeine, welches auch nur als Allgemeines sich erhält und Wahrheit hat und alle bestehende und fürsichwerdende Individualität wieder in sein allgemeines Element auflöst, dieser unendliche Reichtum des Lebens und seiner inneren Selbstbewegung, zu dessen Wissen das Bewusstsein sich noch erweitert hat, ist als solches keine unmittelbare Existenz; worin es eine Existenz erhält, in der Individualität, das hebt das Allgemeine auch wieder auf, und macht es hiermit selbst zur blossen Erscheinung. Das Bewusstsein ist daher auch hier nicht nur das Uebergreifende, sondern sein Gegenstand, oder dasjenige, als was es denselben und was es in ihm als seine Wahrheit weiss, ist der allgemeine und absolute Begriff selbst, in dessen Wissen es mit sich zusammengeht oder nur sich selbst zum Gegenstande hat, das Selbstbewusstsein, zu dessen besonderer Abhandlung wir hiermit übergehen. —

II.

DAS SELBSTBEWUSSTSEIN.

§ 131.

Das Bewusstsein als solches, das Wissen von einem Anderen als Ich ist, oder von einem Gegenstande, der für es zunächst

in der Bedeutung eines Ansichseienden oder der Wahrheit auftritt, ist durch die eigene Dialektik seiner Erfahrungen zu sich selbst zurückgekommen. Diese Dialektik, welche ihm das vermeinte Ansich des Gegenstandes in ein So-Sein desselben nur für das Bewusstsein in einer bestimmten Weise seines Verhaltens verkehrte und hiermit beides, Gegenstand und Wissen, zur blossen Erscheinung, einem Negierten, das für sich keine Wahrheit hat, herabsetzte und das Bewusstsein zwar zu einem mannigfaltigen Inhalte und dessen Bestimmungen gelangen liess, aber solchen, über die es auch um ihrer inneren Mangelhaftigkeit und Unwahrheit willen selbst wieder hinausging, und seine Selbstbefriedigung in diesen nicht festzuhaltenden und an ihnen selbst sich aufhebenden Bestimmtheiten seines Wissens darum nicht finden konnte, weil es in ihnen noch nicht seine sichselbstgleiche Wahrheit erkannte. — diese Dialektik, in deren negativer Fortbewegung das Bewusstsein gleichwol, wie sein Gegenstand, von Stufe zu Stufe an Tiefe und Innerlichkeit zunahm, führte dasselbe zuletzt zur Ununterschiedenheit seines Gegenstandes von ihm selbst, zu derjenigen Erkenntnis, in welcher es dem Bewusstsein offenbar wurde, wie und worin die Wahrheit die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande ist, und der richtige Sinn dieser Definition sich von selbst ergab. In dieser Gewissheit der Wahrheit, in welcher der Gegenstand dem Bewusstsein und das Bewusstsein sich selbst im Gegenstande das unendlich Sichselbstgleiche und dessen reine Bewegung geworden, ist nun die eigene Wahrheit des in sich zurückgegangenen Bewusstseins, Selbstbewusstsein zu sein. —

§ 132.

Das Selbstbewusstsein, in welchem die Wahrheit überhaupt das Reich ihres Daseins und ihren heimischen Boden hat, ist die Wahrheit des Bewusstseins auch in dem Sinne, dass das Bewusstsein eines Anderen schlechthin auch Selbstbewusstsein, und nur für ein Selbstbewusstsein auch das Bewusstsein eines Anderen möglich ist. Dieses Andere, der bisherige unmittelbare Gegenstand und seine Bestimmungen, der ganze bisher betrach-

tete Reichtum des äusseren Daseins und seiner übersinnlichen Reflexion, bleibt daher im Selbstbewusstsein nach der Seite, dass es auch Bewusstsein ist, ihm noch erhalten, allein nur in der Beziehung auf die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich, welches nunmehr das Wesen und Ansichsein in sich, nicht ausser sich, hat und es als sich selbst weiss, oder nur als das, wozu es schon dem Bewusstsein geworden, als ein Aufgehobenes und Nichtiges, nur als Erscheinung, deren Bestehen kein Sein und keine Wahrheit an sich hat. Die Aufhebung des Bewusstseins im Selbstbewusstsein hat auch hier den Sinn und Charakter, dass jenes nur zum Moment herabgesetzt, so aber in diesem noch erhalten und aufbewahrt ist. Die Bewegung und Verwirklichung des Selbstbewusstseins, welches, wie es für uns hier aus dem Vorigen vermittelt hervorgegangen und seinem Begriffe gemäss entstanden ist, so auch wieder als eine unmittelbare Gestalt des Bewusstseins überhaupt (unmittelbares und natürliches Selbstbewusstsein) auftritt und in seinem Verlaufe zu betrachten ist, gehet daher darauf, dasjenige, was es schon an sich ist, auch für sich zu werden, oder durch Aufhebung des an-sich-nichtigen Anderen in seinem selbständigen Bestehen oder des ihm entgegenstehenden Anderen überhaupt als eines solchen sich die Wahrheit seiner unmittelbaren und so nur erst innerlichen Gewissheit zu geben, und somit sich selbst als Wesen und Wahrheit hervorzubringen und zu verwirklichen.

§ 133.

Zunächst nämlich oder seinem einfachen Begriffe nach ist das Selbstbewusstsein nur erst das abstrakte, noch nichts weiter als das tautologische Ich = Ich, worin es zwar nach seinem reinen inneren Unterschiede, in welchem es sich von sich abstösst, sich selbst zum Gegenstande erhält, aber ebenso sehr als Einheit und Aufhebung des vielmehr Nicht-Unterschiedenen auch keinen Gegenstand, der ein Anderes wäre, und noch keine Erfüllung und Realität hat. In dieser Unmittelbarkeit seines Begriffes ist es aber selbst ein Seiendes und Sinnlich-Konkretes (ein Lebendiges), für welches zunächst der ganze Gegenstand der vorigen Stufe, des Bewusstseins, noch ein unmittelbares Dasein als ein

Anderes und als seine Negation hat. Indem aber dieses gegenständliche Dasein für das Selbstbewusstsein innerlich schon als das An-sich-Nichtige bestimmt ist, oder nur die Bedeutung der Erscheinung und des Wesenlosen hat: so ist diese Negation desselben eigenes negatives Moment des Selbstbewusstseins, wornach es selbst der Trieb seiner Realisierung durch die Aufhebung seiner, wie der entgegenstehenden Negation wird, und als dieser Trieb sich-selbst-bestimmend und übergreifend, eben darauf gerichtet ist, nicht mehr Bewusstsein sondern Selbstbewusstsein zu sein, oder den Gegenstand als das in Wahrheit nicht von ihm Unterschiedene, sondern mit sich Eins zu wissen. Diese seinem Begriffe gemässe Erfüllung und Realität erhält das anfänglich noch abstrakte und unmittelbare Selbstbewusstsein gegen sein an sich schon überwundenes oder mit ihm identisches Andere dadurch, dass es ebenso sehr seine blosse Subjektivität gegen die ihm als Bewusstsein gegenüberstehende Objektivität aufhebt und seine Innerlichkeit als Aeusserlichkeit setzt, als umgekehrt jene Objektivität als eine fremde und gegebene aufhebt und sie sich selbst gleich setzt, oder mit anderen Worten in Allem sich das Bewusstsein seiner selbst giebt. Beides ist eine und dieselbe Bewegung und Thätigkeit. Dieses Ziel aber, die Gleichheit seiner objektiven und subjektiven Seite, seines Daseins und seines Begriffes, erreicht das Selbstbewusstsein in seiner Entwicklung durch die bereits oben (§ 37, S. 63) angegebenen Stufen, indem es a) zuerst als einzelnes Selbstbewusstsein Trieb und Begierde ist, dann b) als Selbstbewusstsein gegen Selbstbewusstsein in den Kampf der Anerkennung eingeht, durch welchen es c) allgemeines Selbstbewusstsein wird, als dieses aber zur Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins oder zur Vernunft sich vollendet. —

Anmerkung. Das Selbstbewusstsein in seiner Bewegung und Realisierung als einzelnes oder als Trieb und Begierde ist der Sache nach, nur in der Bedeutung derselben für das Selbstbewusstsein oder als das dem selbstbewussten Ich zum Bewusstsein Kommende, dasselbe, was in der Sphäre des unmittelbaren Lebens der eigentliche oder objektive Lebens-Process war, in welchem das lebendige Individuum seinen Begriff gegen die ihm vorausgesetzte Objektivität ausführt. Ebenso kann der zweite Process des Selbstbewusstseins gegen ein Selbstbewusstsein oder der Kampf, in welchem eines im anderen seine Anerkennung erringt, mit dem

dritten Prozesse des lebendigen Individuums, dem Gattungs-Prozesse, verglichen werden, da, wie in diesem das Individuum in seine Gattungs-Allgemeinheit, so in jenem das individuelle Selbstbewusstsein sich in das Element des allgemeinen Selbstbewusstseins auflöst. Was das blosse lebendige, seinem unendlichen Begriffe nicht angemessene Individuum als solches und in der Sphäre seines unmittelbaren Seins nicht zu erreichen vermag, das erreicht das selbstbewusste Ich, welches über seine Einzelheit hinausgehend sich in die Allgemeinheit seines Begriffes, der es selbst ist, erhebt, aber darin zugleich auch als Selbstbewusstsein sich erhält, durch die Unendlichkeit seines Wissens; denn es ist das Leben des Geistes, welches hierin beginnt. —

A.

DAS SELBSTBEWUSSTSEIN ALS EINZELNES ODER ALS TRIEB
UND BEGIERDE.

§ 134.

Das Selbstbewusstsein, welches das ansichseiende Wesen in sich, nicht ausser sich hat, ist dadurch schon an sich Herr seiner Welt und Objektivität. Die Bewegung seiner Realisierung besteht daher darin, durch Aufhebung des Objektes als seiner noch bestehenden Negation dieses auch für sich zu werden, und so seine innere Gewissheit zur Wahrheit zu erheben. Zunächst noch als unmittelbares und hiermit sinnlich-konkretes und einzelnes Wesen hat es zu seiner Beziehung ein ebenfalls unmittelbares, sinnliches und zwar ihm, dem Selbstbewussten, noch ungleiches Objekt, ein äusseres Dasein, welches für es zwar an sich als ein nichtiges und daher widerstandloses Dasein bestimmt ist, in dieser Bestimmung aber noch nicht die verwirklichte Negation ist, vielmehr noch äusserlich besteht und selbständig sich darstellt. Hierdurch wird das Objekt für das gegen es als gegen seine eigene aufzuhebende Negation gerichtete und gespannte Selbstbewusstsein Gegenstand des Triebes und der Begierde. Nur erst an sich, noch nicht für sich, die Einheit mit seinem Objekte ist das Selbstbewusstsein in seiner Begierde und dem Triebe ihrer Befriedigung sich seiner selbst als eines Negierten bewusst, und es ist sich selbst diese Negation, welche es zugleich in sich und ausser sich hat. In sich durch seine Negation mit sich selbst entzweit, von sich abgestossen und nach aussen getrieben, ist es Bedürfnis und Mangel-führendes, und dadurch, dass es im Sollen seines Ansichseins

sich selbst Sein und Nichtsein zugleich, Einheit seiner und seiner Negation ist, an ihm selbst ein Widerspruch (ein Widerspruch und eine Einheit, deren nur das Lebendige fähig ist: vgl. §§ 124—126), und durch diesen Widerspruch eben ist es Trieb. —

§ 135.

Die Befriedigung des Triebes aber, welche in der Bewegung des selbstbewussten Subjektes gegen sein Objekt sich darstellt und durch die Ergreifung, Aneignung und Aufhebung desselben vollbracht wird, ist ebenso sehr die Aufhebung jenes Widerspruches oder als Negation der Negation die Herstellung der Sichselbstgleichheit des Selbstbewusstseins, aber als einer nicht mehr abstrakten sondern nunmehr erfüllten Identität, durch welche es sich seine Realität giebt und das selbstbewusste Ich, welches in seiner von sich ausgehenden Bewegung zum Objekt, das es aufhebt, vielmehr bei sich ankommt und in der Erfüllung mit seinem Anderen sich mit sich zusammenschliesst, nun auch für sich wird, was es vorher nur an sich war. In seiner Bestimmtheit als Begierde in sein Anderes verloren kehrt es durch dieses Andere und in der Aufhebung desselben zu sich selbst zurück, und erhält, indem es in dem Anderen zugleich sich selbst ein Anderes und gegenständlich wird, darin sein Selbstgefühl und seine Selbstbefriedigung. So sehr aber hierin das selbstbewusste Ich die Gewissheit seiner im Anderen sich zur Wahrheit und Wirklichkeit erhebt, so macht es doch bei seiner Befriedigung die Erfahrung, dass diese noch keine allgemeine Ueberwindung und Aufhebung des Objectes ist, und sich darin noch als eine unvollkommene und mangelhafte Befriedigung zeigt, dass ebenso sehr, als das Objekt nur als einzelnes aufgehoben wird, auch Ich sich nur als Einzelnes und Natürliches Realität und Dasein giebt, und daher der allgemeine Gegenstand der Begierde ebenso sehr bleibt als die Begierde sich von neuem erzeugt. Oder es stellt sich für das Selbstbewusstsein in seiner Erfahrung als Begierde eine doppelte Seite des Objectes dar, eine unselbständige in seiner Einzelheit, und eine selbständige in seiner Allgemeinheit; nur jene wird von ihm im Genusse aufgehoben, diese erhält sich. Diese Realisierung des Selbstbewusstseins als des einzelnen ist

daher selbst noch eine unwahre, seinem Begriffe nicht entsprechende, und gehört der Seite seiner Endlichkeit an. —

Anmerkung. Diejenigen, welche nach der Wahrheit und Realität der Dinge fragen oder an sie glauben, kann man auch schon an das Essen und Trinken verweisen, denn in diesem (eleusinischen) Mysterium wird es offenbar, von welcher Beschaffenheit diese Realität sei. Eben so unwahr aber, so sehr auch der Begriff der Sache für sich wahr und unendlich ist, bleibt auch das einzelne Selbstbewusstsein selbst in seiner Einzelbefriedigung. Nach der Seite seiner Begierde verhält sich das selbstbewusste Subjekt als ein unfreies, von seiner bewusstlosen Natur abhängiges Wesen, und ist daher getrieben, wie das Tier auch; seine Freiheit und die Herrschaft über seine Natur erhält es bei seinem natürlichen Genusse erst durch die Erkenntnis seiner Naturnotwendigkeit in ihrer Wahrheit und durch seine Selbstbestimmung nach vernünftigen und allgemeinen Zwecken, oder überhaupt dadurch, dass es seine Triebe als solche aufhebt, und, indem es ihrer Befriedigung die Form der Allgemeinheit und Vernünftigkeit giebt, sie nunmehr als das Seinige, von ihm selbst Bestimmte setzt. Auch das Sittliche beginnt erst da, wo das Selbstbewusstsein aufhört, sich nur als einzelnes zu befriedigen und zum Zwecke zu haben. —

§ 136.

Das einzelne Selbstbewusstsein, welches als sinnliche und natürliche Begierde sein Objekt nur selbstsüchtig zerstört und in seinem ganzen Dasein aufhebt, gelangt daher, noch innerhalb der Grenzen seiner Einzelheit, nach einer anderen Seite (welche jedoch ihre eigentliche Bedeutung erst auf der folgenden Stufe erhält) zu einer bleibenderen Realität und Selbstgewissheit in seinem Gegenstande, als der unmittelbare und einzelne Genuss ihm gewährt. Diese allgemeinere und daher auch wahrhaftere Realisierung wird ihm nämlich dadurch, dass es nur die Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit des Objekts, welche dieses gegen das Selbstbewusstsein noch hat, und damit zugleich seine eigene Innerlichkeit gegen das Objekt darin aufhebt, dass und indem es dieses nicht lässt, wie es unmittelbar sich darbietet, sondern durch Unterwerfung und Aneignung, Bearbeitung und Gestaltung es zum Seinigen, zu einem Dasein für sich macht, das ihm dient und seine Form trägt, und in welchem das Selbstbewusstsein auf eine allgemeine und bleibende Weise sich selbst ein objektives Dasein dergestalt giebt, dass es darin das Wissen von sich selbst oder sein reines Fürsichsein auch als ein Seiendes zur Anschauung hat. Am Objekt trifft dieses, wodurch es wenigstens in seiner bestehenden unmittelbaren Form aufgehoben und überwunden

wird, seine noch übrige selbständige Seite, an welcher wegen des Widerstandes, den das Objekt darum noch leistet, das Selbstbewusstsein als gehemmte und in sich zurückgedrängte Begierde zu einem negativen Verhalten, zur Arbeit und zur List wird, und hierin eben dadurch die Nichtigkeit des fürsichseienden Objekts und die Gewissheit seiner Herrschaft über dasselbe realisiert, dass es der Substanz desselben die Form als das Seinige giebt oder es bildet. —

Anmerkung. Unter diese Gestalt des Selbstbewusstseins, welches seine ihm vorausgesetzte Objektivität in ihrer vorgefundenen Form und Unmittelbarkeit überwindet und aufhebt, und dadurch, dass es sie als eine an und für sich machtlose und unterworfenere behandelt und sie als das Seinige setzt, an ihr zu seinem objektiven und realisierten Wissen von sich selbst gelangt, gehört der Mensch als Herr der Erde, welche er unterwirft und bearbeitet und durch seine Erfindungen und Werkzeuge mit Allem, was auf ihr ist, sich und seinem Dienste zu eigen macht. Das Werkzeug, welches der Mensch zur Unterwerfung des an sich Widerstandlosen erfindet, ist als Mittel zum Zwecke (vgl. Anmerk. zu § 122) selbst schon ein überwundenes Objekt, welches in der ihm gegebenen zweckmässigen Form die Mitte der Schlussbeziehung ausmacht, durch welche das selbstbewusste Subjekt mit seinem bezielten Objekte sich zusammenschliesst und dieses zum seinigen macht. In diesem den Zweckbegriff des Subjektes an ihm tragenden und ausführenden Mittel hat der Mensch seine Selbstgewissheit von der Ohnmacht und Widerstandlosigkeit seines Objektes auf eine bleibende und allgemeine Weise sich zur objektiven Anschauung gebracht. Diese Selbstgewissheit giebt daher auch den erfundenen Mitteln und Werkzeugen nach der Grösse und Bedeutsamkeit desjenigen, was durch sie zu überwinden und auszurichten möglich ist, ihren Wert und ihre Bedeutung, und macht ebenso die Ehre der Erfinder wie den Stolz der Völker aus, welche grosse Erfindungen sich zuschreiben vermögen. — Die hiermit verwandte List hat ebenfalls die Gewissheit von der Unselbständigkeit und Dienstbarkeit des Anderen oder des Objektes zu ihrem Grunde, besteht aber näher in der Anwendung und Zurichtung eines auf die eigene Natur des Objektes berechneten Mittels von solcher Beschaffenheit, dass das Andere daran durch sich selbst, durch seine natürliche Art und Beschaffenheit getrieben, in dasjenige eingeht, was mit ihm bezweckt ist, und somit sich selbst zu seiner Ergreifung und Ueberwindung bewegt, während das Subjekt der List in der Selbstgewissheit von der Unfehlbarkeit seines Mittels in sich zurückgezogen und lauernd dem Erfolge zusieht. —

§ 137.

Nach den beiden betrachteten Seiten, nach welchen das Selbstbewusstsein zu seiner Realität oder zur Wirklichkeit seiner Selbstgewissheit in dem an sich nichtigen Anderen gelangt, hat das Objekt sich als ein dem Subjekt noch Ungleiches und als ein Selbstloses dargestellt, welches eben darum keines Wider-

standes fähig seine vorausgesetzte Negation zur wirklichen Aufhebung seines unmittelbaren Daseins werden lässt, und hierin seine eigene Bestimmung, nichts für sich zu sein, sondern der selbstbewussten Macht anzugehören und zu dienen, ein Moment ihrer Realität zu sein oder von ihr gänzlich aufgehoben zu werden, erfüllt. Das selbstbewusste Subjekt aber, welches als abstraktes und tautologisches Ich = Ich noch keine Realität hat, sondern nur seinen leeren Begriff ausdrückt, ist durch seine Realisierung und Erfüllung mit seinem entgegenstehenden Anderen sowol in dem Selbstgefühl und der Selbstbefriedigung als Begierde, wie in seinem Wissen von sich selbst in seiner anderen allgemeineren Realisierung, seinerseits sich selbst zu einem Anderen gegen seine erste Abstraktion, zu einem objektivierten Ich geworden, in welchem es sich selbst gleich ist. Das selbstbewusste Ich, welches sich zuerst nur rein von sich unterschied und nur ein theoretisches Ich = Ich war, hat sich auf solche Weise real verdoppelt. Dieses macht den Uebergang zur höheren und wahrhafteren Realität seines Begriffes, welche es dadurch erreicht, dass das andere Ich als ein wirklich von ihm entzweites und verschiedenes, aber, indem es ebenfalls wirkliches Ich ist, ebenso sehr an sich ihm gleiches Ich, d. h. als ein anderes und freies Selbst ihm zum Objekt wird und als solches entgegentritt. Dieses Werden von Ich für Ich, von Selbstbewusstsein für Selbstbewusstsein, deren jedes im anderen seine Selbstgewissheit und Sichselbstgleichheit haben soll und haben will, ergibt zunächst den Process der Anerkennung. —

B.

DAS SELBSTBEWUSSTSEIN GEGEN EIN ANDERES, ODER DER
PROCESS DER ANERKENNUNG UND DAS VERHÄLTNIß DES SELB-
STÄNDIGEN UND UNSELBSTÄNDIGEN SELBSTBEWUSSTSEINS.

§ 138.

Der Begriff des Selbstbewusstseins, Ich = Ich zu sein, hat sich durch Selbstobjektivierung desselben zur wirklichen Entzweigung und Verdoppelung des selbstbewussten Ich entwickelt,

und stellt sich jetzt dar als ein Verhalten eines Selbstbewusstseins zu einem anderen Selbstbewusstsein und als deren gegenseitige Bewegung, um durch die Entwicklung dieses Verhältnisses seine Einheit und Sichselbstgleichheit in einer höheren Realität wiederherzustellen. Es sind mithin zwei selbstbewusste Ich, die unmittelbar und äusserlich für einander Gegenstand werden, und beide zunächst, da jedes was das andere ist, als absolut gleiche, freie und selbständige Ich in einem gegenseitig gleichen Verhältnisse zu einander auftreten; von denen jedes aber auch, seinem zu realisierenden Begriffe gemäss, darauf gerichtet ist, im anderen sich zu wissen und sein eigenes Selbst in ihm zu erkennen. Da als Ich überhaupt oder als abstraktes Ich jedes dem anderen gleich ist, so schaut insoferne jedes im anderen sich auch schon als das Gleiche an, und diese Gleichheit, die sie zum voraus haben, ist ihre gegenseitige Anziehung. Jedes ist aber auch ein unmittelbares äusseres Dasein, und hat ebenso sehr als lebendiges Individuum sein Selbst in diesem Dasein versenkt, als auch hinter demselben sein eigentliches oder fürsichseiendes Ich als Einzelnes noch zurückgezogen und verborgen. Nach dieser äusseren Seite ist jedes daher vielmehr das Ungleiche und noch Unbekannte des anderen, ein Anderes für ein Anderes überhaupt, und so als Ich selbst und in seinem Fürsichsein ein absolut selbständiges anderes Objekt. Das unmittelbare Dasein, in welchem ebenso sehr das eigene Dasein des Selbstes, als sein Sein für das andere Selbst oder für Anderes überhaupt enthalten ist, zeigt sich mithin nicht nur als die Mitte zwischen beiden Ich, sondern auch als die objektive Negation des Selbstbewusstseins oder als dasjenige, was es hindert, sich als das gleiche Ich und Selbst im anderen zu wissen und zu erkennen, so lange es die Unmittelbarkeit des Daseins als diese Negation oder als Anderes nicht überwunden und aufgehoben hat. Da diese Negation aber ebenso sehr eigene Negation seines subjektiven Begriffes oder dessen ist, was es an sich ist und daher auch für sich sein soll, so ist hiermit wieder ein Widerspruch vorhanden und durch diesen der Trieb des Subjektes, ausser sich zu gehen und durch Aufhebung des Widerspruches im Objekte sich selbst zu realisieren. --

§ 139.

Dieser Widerspruch, welcher zu seiner Aufhebung den Process oder Kampf des Anerkennens hervorruft, und das hierin vorhandene Verhältniß der beiden Selbstbewusstsein beruht näher auf folgenden Momenten. Das Selbstbewusstsein als solches ist ohne Unterschied in beiden dasselbe, oder die durch beide hindurchgehende allgemeine Einheit und Gleichheit. Nach dieser Seite hat an sich jedes Ich im anderen schon die Gewissheit seiner selbst, aber eben darum auch nur erst als allgemeine und abstrakte, noch nicht als verwirklichte, oder es ist diese Gewissheit noch nicht für sich. Denn für jedes ist das andere Ich in seinem unmittelbaren, folglich noch unvermittelten, Dasein und Bestehen als Einzelnes zwar ein Sein für das andere, aber eben darin noch ein absolut Anderes, welches sich als frei und selbständig zeigt und behauptet. Diese Selbständigkeit und Freiheit aber hat das reine Fürsichsein eines jeden zu ihrem Grunde, und dieses Fürsichsein ist es folglich selbst, was ein jedes zu einem Anderen für das andere macht. Da aber das Selbstbewusstsein als das sich als das Wesen wissende, oder seinem Begriffe nach, den es zu realisieren hat, und nach welchem das Andere als solches schon an sich für es aufgehoben und ein Nichtiges ist, sich durch sich selbst auf dasselbe bezieht und gegen dasselbe bewegt, um es für sich zu werden oder es wirklich aufzuheben: folglich hier darauf gerichtet ist, das reine Fürsichsein des anderen Selbstbewusstseins selbst als solches aufzuheben und es zu seinem Fürsichsein zu machen: so kann es zu dieser seiner Realität oder eigenen Selbstgewissheit seiner im anderen, da dieses andere selbst Bewusstsein ist, nur dadurch gelangen, dass es in dem Anderen sein eigenes reines Fürsichsein sich zur Anschauung und Gewissheit bringt, oder dass es von ihm anerkannt wird. Ehe es dieses vollbringt, ist es, wie vorher als Begierde, sich selbst wieder Sein und Nichtsein zugleich, und durch diesen Widerspruch eben zur aussersichgehenden Bewegung des Kampfes getrieben. Diese Bewegung aber ist als gegenseitig gleiche ebenso sehr auch das Thun des anderen Selbst, dessen gleiche Anschauung jedes am anderen hat. —

§ 140.

Ferner aber ist das unmittelbare Dasein eines jeden als die Mitte zwischen den beiden fürsichseienden Extremen vorhanden. Durch dieses hat daher die Vermittlung oder der eigentliche Process des Anerkennens vor sich zu gehen, indem nur in diesem als dem Sein für Anderes und durch dasselbe das eine Selbstbewusstsein im anderen zu seiner Selbstgewissheit oder dazu, dass sein reines Fürsichsein dem anderen als ein anerkanntes auch das geltende sei, gelangen kann. Aber eben hierzu ist auch, wie bereits bemerkt worden, gerade das Unmittelbare und Aeussere an diesem Dasein wieder das Hinderliche und Entgegenstehende, oder die objektive Negation des Subjekts, deren Negierung und Aufhebung zur Realisierung seines Selbstes erforderlich ist, und zwar für das eine Individuum sowol als für das andere. Jedes nämlich kann seine Freiheit und Selbständigkeit nur dadurch behaupten, das es zeigt, sein reines Fürsichsein nicht in seinem äusseren Dasein zu haben. Wenn es vielmehr aus diesem seinem Sein für das andere, an welchem und durch welches allein es zu packen und zu zwingen ist, sein Fürsichsein zurückzieht und zeigt, dass ihm auf dieses Dasein, auf sein Leben selbst, nichts ankomme, dass es sein Wesen nicht darin habe: nur durch diese eigene Negation und Verzichtleistung ist es reines Fürsichsein, frei und unüberwindlich. —

§ 141.

Da aber in seinem unmittelbaren und äusseren Dasein jedes selbstbewusste Ich zugleich auch sein Selbstgefühl, sein Zeichen und sein Werkzeug, überhaupt das Dasein und Bestehen seines Fürsichseins und Selbstbewusstseins hat, ohne welches es gar nicht da wäre, und folglich auch seine Anerkennung nicht finden könnte: so ergibt sich daraus das Entgegengesetzte, dass ihm das Eine so notwendig und wesentlich ist als das Andere, das unmittelbare Dasein nämlich oder das Leben ebenso sehr als die Negation desselben, welche die Freiheit des Selbstbewusstseins begründet. — Dieser verflochtene und doppelte Widerspruch ist es mithin, was in der Bewegung der

beiden Selbstbewusstsein und ihrer gegen einander gekehrten Richtung, welche die Realisierung ihrer Selbstgewissheit eines im anderen und zwar durch die negative Mitte und Vermittlung ihres äusseren Daseins zum Zwecke hat, den Kampf des Anerkennens entzündet und zwar einen Kampf auf Leben und Tod, in welchem jedes sich in Gefahr begiebt, um seine Selbständigkeit zu bewahren und die Anerkennung seines Selbstes im anderen zu erringen. Die Auflösung dieses Widerspruches und Kampfes ist eine gedoppelte, nämlich entweder die unwahre durch den Tod des einen Individuums, oder die wahrhaftere durch die Unterwerfung des einen unter das andere, woraus das Verhältnis des selbständigen und unselbständigen Selbstbewusstseins oder der Herrschaft und Knechtschaft hervorgeht.

Anmerkung. Das Verhalten, in welches hier ein selbstbewusstes Individuum zu einem anderen tritt, und der Kampf, welchen sie um ihre Anerkennung kämpfen, ist für das Zusammenleben der Menschen als ein Krieg Aller gegen Alle und dieser als der Uebergang vom Naturzustande in den Rechtszustand betrachtet worden. Die nächste Folge des Kampfes ist indessen noch nicht der Rechtszustand, noch der Vertrag, sondern die Unterwerfung unter einen Herrn, mithin ein Zustand der Gewalt, aus welchem aber durch das allgemeine und gegenseitig vermittelte Selbstbewusstsein die allgemeine Anerkennung sich entwickelt, welche die Grundlage und das Element des Rechtszustandes ist und die Möglichkeit des Vertrages enthält, der die schon geschehene gegenseitige Anerkennung der Person und ihres Besitzes, welcher durch die Anerkennung Eigentum wird, als sein Element voraussetzt. In der weiteren Entwicklung und Organisation des Rechtszustandes aber zu seiner vernünftigen Gestalt als Staat bleibt der Vertrag nach seiner beschränkten Natur, die bloss etwas Abstrakt-Verständiges ist, etwas sehr Untergeordnetes, und ist keineswegs für die höchste Form anzusehen, unter der man das Zusammenleben der Menschen in Völkern und Staaten zu begreifen habe, da es hier vielmehr der Begriff des sittlichen Geistes ist, der das Reich seiner vernünftigen Wirklichkeit entfaltet und gründet. —

§ 142.

Die Gefahr des Todes, in welche jedes der beiden selbstbewussten Ich sich begiebt, hat auch nur die Bedeutung einer Gefahr, da die Erhaltung des Lebens für die Realität und Anerkennung des Selbstbewusstseins nicht weniger wesentlich und notwendig ist als die Freiheit des reinen Fürsichseins, welche durch die Negation und Nichtachtung des unmittelbaren Daseins sich erst zur wahren Freiheit macht. Der Tod ist daher zwar

und Aufhebung der Unmittelbarkeit des Selbstes, aber nicht in der Weise der Vermittlung, sondern so, dass das Aufheben des unmittelbaren Daseins selbst auf eine unmittelbare (natürliche und daher rohe Weise geschieht. Durch den Tod des einen Individuums erhält daher auch der dem Prozesse der Anerkennung zu Grunde liegende Widerspruch seine Auflösung so wenig, dass dieser Ausgang gegen den Zweck des Selbstbewusstseins, welches durch den Kampf zu seiner Verwirklichung im anderen und zur Anerkennung und Geltung seines Selbstes gelangen will, vielmehr der unaufgelösete und grössere Widerspruch ist. Der Tote hat eben durch den Tod, den er nicht scheute, oder durch die Verzichtleistung auf sein Leben und unmittelbares Dasein, welches für ihn nicht das Wesen war, sein reines Fürsichsein bewährt und behauptet; er ist hingeschieden ohne Anerkennung des Anderen; zu einem Dasein und Bestehen dieses Anerkennens, welches der Zweck der Bewegung war, ist es mithin nicht gekommen. --

Anmerkung. Zwischen diesem Kampfe der Individuen im Naturzustande, d. h. im Zustande des noch in die Rohheit des natürlichen Triebes und der Begierde versenkten Selbstbewusstseins, und dem Zweikampfe im staatsbürgerlichen Verhältnisse besteht dieser Unterschied, dass der letztere aus der Beleidigung und Verletzung eines im Elemente der allgemeinen gegenseitigen und gesicherten Anerkennung lebenden, mithin selbst schon anerkannten und dadurch geltenden Selbstes, wozu die Persönlichkeit und personale Ehre beruht, hervorgeht, und die Wiederherstellung des verletzten Selbstes und die nur durch ein anderes Individuum einzeln aufgehobene Anerkennung gegen dasselbe zum Zwecke hat. Weil aber eine solche Verletzung zugleich auch eine Verletzung und Aufhebung des selbst bestehenden allgemeinen Rechts und des allgemeinen Willens ist, durch welchen jeder Einzelne seine Anerkennung und die Sicherung seiner Persönlichkeit hat, so ist ein daram loser Zweikampf selbst schon eine Rechtsverletzung, nämlich des geltenden allgemeinen Rechts, wonach die Wiederherstellung der verletzten Persönlichkeit nicht mehr der Rache des Einzelnen zukommt, sondern Sache der Allgemeinheit ist. Uebrigens verfehlt auch dieser Zweikampf, wenn er mit dem Tode des einen Individuums endet, seinen Zweck auf gleiche Weise wie jener, aber dieses Ende ist der gleiche Widerspruch gegen den Zweck der Wiederherstellung der aufgehobenen Anerkennung, da der sterbende Beleidiger, der auf die Mithinrichtung seiner Verletzung des Anderen kämpfte, vielmehr die Anerkennung überhaupt verweigerte, und im Tode sie nicht mehr giebt. --

§ 143.

Gegen diese unwahre Weise der Auflösung, welche der Tod des einen Individuums ist, und welche dem Triebe und Zwecke

des sich realisierenden Selbstbewusstseins eben darum keine objektive Selbstbefriedigung gewährt, weil durch die gänzliche Aufhebung des unmittelbaren Daseins als des Elementes, worin sie zu Stande kommen soll, das sich erhaltende Ich so wenig als das in seinem unmittelbaren Dasein aufgehobene zur Verwirklichung seines Selbstes gelangt, und mithin die Wahrheit selbst, welche für das Selbstbewusstsein daraus hervorgehen sollte, vernichtet wird, besteht in diesem zuerst noch gegenseitig gleichen Verhältnis der beiden selbstbewussten Ich die nächste wahre Aufhebung der Unmittelbarkeit als der entgegenstehenden Negation nur in einer solchen Aufhebung, welche das Aufgehobene vielmehr in sich bewahrt und erhält (vgl. Anmerk. zu § 57); oder der Process und Kampf des Anerkennens erhält seine Auflösung in einer solchen gegenseitigen Vermittlung des vorher Unmittelbaren und eben darum Negativen, nach welcher die beiden fürsichseienden Extreme des Selbstbewusstseins zunächst sich ungleich werden, und auf ungleiche Weise sich gegen einander erhalten und verhalten. Dieses ungleiche Verhältnis ergibt sich dadurch, dass das eine der beiden Subjekte, welches im Kampfe sein reines Fürsichsein als das Wesen sowol für sich als für das andere bewährt und behauptet, sich hiermit als das selbständige und anerkannte Selbstbewusstsein realisiert oder sich zum Herrn macht; das andere aber, welches das Wesen seiner Realität vielmehr in seinem unmittelbaren Dasein hat und weiss, und daher das Leben vorzieht, sich dem ersten unterwirft und auf die eigene Anerkennung zunächst Verzicht leistet, wodurch es sich nur als abstraktes, nicht realisiertes Selbstbewusstsein erhält, und für das erste sich als das unselbständige und anerkennende darstellt oder sich zum Knechte macht. —

§ 144.

Dieses Verhältnis, in welches die so gegen einander bestimmten beiden Subjekte eintreten, ist nun seinem Inhalte und den weiteren Bestimmungen und Erfahrungen nach, welche für das Selbstbewusstsein daraus hervorgehen, näher zu betrachten. Das selbständige Selbstbewusstsein zunächst, welches als

das anerkannte zur Gewissheit seiner Verwirklichung im anderen, die es in dessen Unterwerfung und Dienst zur gegenständlichen Anschauung hat, gelangt ist, und aus diesem Dienen des anderen sein eigenes Selbst und Fürsichsein als realisiertes zurückempfängt, ist durch dieses unselbständige Selbstbewusstsein zugleich auch auf das unmittelbare Dasein, welches das Objekt der Begierde und Arbeit ist (§§ 134 — 136), bezogen, und umgekehrt durch dieses, insofern es sein eigenes Bedürfnis ist, auch auf jenes. Indem aber die Bearbeitung und Ueberwindung des Objektes für die Befriedigung des gemeinsamen Bedürfnisses durch das abhängige und dienende Ich vollbracht wird, hat der Herr den Genuss des Objektes der Begierde, ohne seinen Widerstand zu empfinden, den es dem Knechte noch in der Arbeit entgegensetzt. Nach dieser Seite verhalten sich die beiden ungleichen Ich, obgleich jedes Selbstbewusstsein ist, doch wie Selbstbewusstsein und Bewusstsein zu einander, indem das selbstlos gewordene dienende, welches sich an das unmittelbare Dasein gefesselt zeigte, dieses auch als Bewusstsein zunächst zum Gegenstande hat und als knechtisches selbst zur Dingheit herabgesetzt ist. Allein eben daher ist auch die Erfahrung, welche das selbständige Selbstbewusstsein an dem unselbständigen als seiner Selbstverwirklichung macht, oder dasjenige, was es aus ihm als seine eigene Realität zur Anschauung zurückerhält, das Gegenteil seines wahren und eigentlichen Selbstes. Denn es hat sich zwar als einzelnes Fürsichsein realisiert und als solches seine Besonderheit geltend gemacht, indem es sich aber auch als freies und selbständiges realisieren sollte, erfährt es vielmehr, dass die Selbstlosigkeit des knechtischen Bewusstseins seine Realität und objektive Wahrheit ausmacht. Da es mithin nicht sich selbst nach seiner Wahrheit aus seiner Objektivität zurückempfängt, so hat auch das Selbstbewusstsein sich von dieser Seite auch nicht in Wahrheit realisiert. —

§ 145.

Da aber auch für das selbständige und herrschende Ich das unmittelbare Dasein und die ganze vorausgesetzte äussere Objektivität, worauf es zuerst nur unmittelbar durch das unselbst-

ständige und dienende Ich bezogen ist, die Seite seines wirklichen Bestehens und seiner Selbsterhaltung ausmacht, deren es so wenig entbehren kann als das andere, welches sich gleich anfangs an diese Seite als sein Wesen hielt: so tritt hier die Gemeinsamkeit der Bedürfnisse und der Sorge für ihre Befriedigung als eine in Beziehung auf das unmittelbare Dasein beiden Subjekten des Selbstbewusstseins gemeinschaftliche Mitte ein, worin sie sich mit einander vereinigen und einander identisch werden. Erst in dieser Sphäre der Gemeinsamkeit erhält auch die Unterwerfung, Bearbeitung und Gestaltung des Objektes der Begierde, der Arbeit und List, welche dem unselbständigen Subjekte zugefallen ist, ihre wahre Stelle und Bedeutung (vgl. § 136) durch den Charakter von Allgemeinheit, welchen sie hier annimmt, indem ebenso, wie am Objekte das Selbstbewusstsein auf eine allgemeine Weise durch eine bleibende und gesicherte Möglichkeit seiner Selbstbefriedigung (durch Erwerbung und Besitz) sich realisiert, auch die Bewegung und Thätigkeit des Subjektes aufhört, nur die Befriedigung des einzelnen Selbstes zum Zwecke zu haben, und diese vielmehr als gemeinsame Befriedigung Zweck und Gegenstand des Selbstbewusstseins wird. Für das selbständige Subjekt war zuerst das unterworfenen und dienende Ich die Mitte, durch welche es sich auf die äussere Objektivität bezog und mit ihr zusammenschloss: dadurch aber, dass diese Objektivität von dem unterworfenen Ich nunmehr selbst unterworfen ist, wird sie vielmehr für die beiden Extreme des Selbstbewusstseins, das selbständige und das unselbständige, die identische Mitte, in welcher sie sich selbst mit einander vermitteln und ihre Ungleichheit in einer höheren, über die Einzelheit des Selbstes hinausgehenden, gegenseitigen Anerkennung ausgleichen. Dieses aber wird von der Seite des noch näher zu betrachtenden unselbständigen Subjektes zu Stande gebracht. —

§ 146.

Das unselbständige Selbstbewusstsein, welches eben dadurch unselbständig wurde, dass es zur Erhaltung seines ihm als das Wesentliche geltenden unmittelbaren Daseins sich seines ein-

zelnem Fürsichseins und des Anspruchs auf das Gelingen seines unmittelbaren Selbstes entäusserte und nur als abstraktes Selbstbewusstsein sich erhielt, hat als selbstlos gewordenes und von anderen wirklichen Selbstes regiertes Ich in dieser Negation zwar ein geltendes und damit als Wesen wirkliches selbständiges Selbstbewusstsein zu seinem Gegenstande, aber nicht als das seinige, sondern ausser sich im Herrn, den es als solchen anerkannt hat, und dessen Willen es vollbringt. Indem aber eben dieses einerseits entäusserte, andererseits in sich zurückgedrängte Selbstbewusstsein im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen, überhaupt seine ganze innere und äussere, sinnliche und natürliche, durch die Furcht vor dem absoluten Herrn, dem Tode, schon innerlich aufgelösete Unmittelbarkeit in allem Einzelnen sich arbeitet und den fremden Sinn zum eigenen macht: hiermit zugleich aber die Aufhebung und Ueberwindung des gegenständlichen unmittelbaren Daseins zu Stande bringt und in der Bearbeitung und Bildung desselben, worin es durch „seine“ Form am Objekte dieser Negation der Unmittelbarkeit sich als „des Seinigen“ bewusst wird, sich selbst bildet (Fertigkeit und Geschicklichkeit im Einzelnen sich erwirbt): so ist gerade das unselbständige Selbstbewusstsein dasjenige, welches durch die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang macht, und, indem es den Begriff des Selbstbewusstseins wahrhafter realisiert, auch in die wahre Selbständigkeit sich umkehrt.

Anmerkung. Wie es kam, wie der Knecht hindurchzuehen, seine Bildung durch seine Geschicklichkeit und Gewandtheit, überhaupt dadurch, dass er das allgemeinere Selbstbewusstsein gegen das einzelne und einseitige des Herrn wird, sich zum Wesen Leben und Gellenden zu machen wüßte, können überall in der geschichtlichen Erscheinung der Herrschaft und Knechtschaft gefunden werden. — Wesentlich aber für den Hervorgang dieser Bildung, der zugleich der Uebergang zur neuen Herrschaft des Selbstbewusstseins wird, ist die absolute Furcht und die Zucht des Dienstes und Gehorsams in denselben, indem nur hierdurch das natürliche Bewusstsein durch und durch erschüttert und seine Unmittelbarkeit aufgelöset wird, und das Selbstbewusstsein die Negativität seines reinen Fürsichseins über seine Individualität gewinnt. Nur hierdurch wird es auch fähig in seiner Arbeitung aller die bewusste gegenständliche Wirklichkeit und in seinem Bilden des Objectes sich seines reinen Wesens bewusst zu werden. Ohne durch Zucht und Gehorsam hindurchzugehen, ist überhaupt keine Bildung möglich, und keine absolute, so lange die Unmittelbarkeit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins nicht von allen Seiten überwunden ist. Ohne diese innere Durchdringung

und Ueberwindung bleibt ihm die äussere Welt und sein eigenes reines Wesen ausserlich, und das Bilden des Gegenständlichen nach eigenem Sinn wird zur Eitelkeit und zum Eigensinn. —

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.“

Goethe.

§ 147.

Denn die Auflösung und Flüssigwerdung alles für sich bestehenden Festen und Unmittelbaren war es, was nach der Entstehung des Selbstbewusstseins das einfache Wesen seines Begriffes und seine Grundlage ausmacht, oder die Negativität des Ich, in welcher es sein reines Fürsichsein und Selbst hat und weiss. Da nun das knechtische Bewusstsein, welches durch die Furcht des Todes und im Dienste des Herrn durch Zucht und Gehorsam hindurchgegangen ist, diese Negativität an seiner eigenen wie an der objektiven Unmittelbarkeit ausführt und vollbringt, und, gleichwie es seines eigenen unmittelbaren und bloss einzelnen Fürsichseins gegen den Herrn sich begeben und entäussert hat, so umgekehrt selbst in seinem Dienst und Thun für das Gemeinsame und in der Gewissheit seines Geltens durch dasselbe sich seine Anerkennung vom Herrn erzwingt und erwirbt: so kehrt sich dieses Selbstbewusstsein vielmehr in das wahre und wesentliche um und in dasjenige, welches in dem Bewusstsein einer an und für sich seienden und bleibenden Realität nicht nur mit seinem anderen, dessen Selbständigkeit zuerst die seinige negierte, zu einem gemeinsamen Selbstbewusstsein zusammengeht, sondern hiermit auch überhaupt den Uebergang zur gegenseitig gewissen allgemeinen, durch die Aufhebung und Negation des unmittelbaren (bloss einzelnen) Fürsichseins vermittelten, Anerkennung oder zum allgemeinen Selbstbewusstsein macht. —

Anmerkung. In dem Uebergang der betrachteten Entzweiung des Selbstbewusstseins zum allgemeinen Selbstbewusstsein sind einige Momente enthalten, welche hervorgehoben und als besondere Gestalten des Bewusstseins dargestellt werden konnten, wie sie als solche auch in die historische Erscheinung gefallen sind. Das selbständige Selbstbewusstsein ist zwar selbständiges, hat sich aber nur als abstraktes Ich realisiert, und nicht auch als Bewusstsein der gegenständlichen Wirklichkeit, und daher im Mangel der Bildung und der Be-

nung von seiner eigenen Unmittelbarkeit nicht sein reines Fürsichsein erhalten. Das unselbständige oder knechtische Bewusstsein dagegen hat zwar den Mangel der Bildung ersetzt und die Bedingung zur wahren Freiheit des Selbstbewusstseins zu erfüllen angefangen, aber es ist nicht ein wirklich selbständiges, das sich selbst als ansichseiendes weiss und in allem Anderssein überkaupt auch nur sich ist, geworden. Sein Bilden und Bearbeiten erstreckt sich theils nicht auf die ganze bewusste Wirklichkeit, sondern als ein vielfaches, in sich unterschiedenes und daher auch vereinzelttes Thun nur auf die vorkommenden Gegenstände des Lebens und dessen konkrete Verwicklungen, und kann daher nur seiner Bedeutung nach allgemein genommen werden; theils ist es auch nur die Form, wodurch es sich das Bewusstsein seiner am Objekte giebt, nicht aber auch das Anderssein desselben in seinem Wesen überwindet. Aber die Form ist dasselbe was das Fürsichsein, und das Ansichsein war für das selbständige Selbstbewusstsein, welches zwar als solches ansichseiendes ist, aber noch nicht auch als Bewusstsein es geworden war, in dem Gegenstände des Bewusstseins selbst noch enthalten. Indem nun beides in eine Einheit zusammenfällt, so ist Ich als Ansichseiendes sich Gegenstand, und sein Verhalten zum gegenständlichen Wesen so, dass es darin für sich ist oder es als sich weiss. Diese reine Bewegung des Bewusstseins aber, welche selbst das Wesen für es ausmacht, ist das Denken, und das denkende Ich freies Selbstbewusstsein. Das Denken unterscheidet sich von anderen Verhaltensweisen zum Gegenstände, insbesondere vom blossen Vorstellen, dadurch, dass dieses den Gegenstand als ein Seiendes oder Unmittelbares, das ein Anderes ist als das Bewusstsein, bestehen lässt, da hingegen für das Denken der Gegenstand zwar auch ein Seiendes ist, aber ein aufgehobenes und vermitteltes oder ein solches, in dessen Wissen Ich unmittelbar bei sich selbst ist, oder mit dem als einem von ihm nicht Unterschiedenen es sich in Einheit weiss; das Denken bewegt sich daher in Begriffen. Da nun das Selbstbewusstsein hiermit auch in seinem Elemente als denkendes ebensowol wahrhaft freies geworden ist als zur Negativität oder zum reinen Begriffe des Bewusstseins und zur Gleichheit mit diesem sich hergestellt hat, so ist nach dieser Entwicklung auch das Ziel des Selbstbewusstseins, eben dieses, seinem Bewusstsein wieder gleich, oder für sich zu werden, was es durch jenes schon an sich war, erreicht und schon von dieser Seite die Einheit beider vorhanden. — Die besondere historische Erscheinung aber, in welcher die nächste Einheit der im Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft noch auseinander fallenden Momente nach phänomenologischen Fortgange als eine besondere neue Gestalt des Bewusstseins auftrat, war das in sein reines Ich zurückgedrängte und in seinem Fürsichsein absolut freie stoische Selbstbewusstsein, welches über Herrschaft und Knechtschaft erhaben, gegen beide sich frei wusste, und gegen jede Abhängigkeit und Aeusserlichkeit seines unmittelbaren und einzelnen Daseins gleichgültig, seinen reinen Gedanken und das durch diesen ihm als wahr und gut Geltende, allein festhielt; und dann in weiterer Entwicklung der Scepticismus, das vollendete negative Denken, welches alle Gewissheit und Wahrheit und alles dem Bewusstsein irgend Geltende vollständig aufhob und vernichtete. Aber der Stoicismus, nur erst dem allgemeinen Wesen nach oder an sich die Einheit des Ansichseins und Fürsichseins, und daher wieder dem Momente des abstrakten selbständigen Selbstbewusstseins in dem Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft entsprechend.

wie im Skepticismus die Vollendung der negativen Richtung gegen alles Gegenständliche dem anderen Momente in jenem Verhältnis entspricht, blieb auch nur bei dem Begriffe der Freiheit oder der blossen Abstraktion derselben stehen, ohne sie durch den Inhalt des Lebens auf eine positive Weise hindurchzuführen und durch die Erfüllung desselben sie zu einer wirklichen, in den notwendigen Verhältnissen des Lebens selbstbewusst einheimischen und somit selbst lebendigen Freiheit zu erheben. Und ebenso, wie er im Handeln über dieses negative Verhalten gegen das Aeussere, bei welchem er aus Allem sich nur in das leere Bewusstsein seiner reinen Freiheit zurückzog, nicht hinauskam, blieb er auch im Denken nur bei dem reinen und leeren Gedanken und bei dem Formalen stehen; nur das Gedachte hatte für ihn Gültigkeit, aber, da für den Inhalt desselben nur die allgemeine Forderung, dass er ein vernünftiger sein solle, d. h. nur seine Form geltend gemacht wurde, und statt seiner Erfüllung und Ausbreitung über die Welt nur Abstraktionen und einzelne Bestimmtheiten, nicht ein wahrhaft Allgemeines, eintraten: so hat es auch hier vielmehr an dem Inhalte gefehlt, und die stoische Lehre ist bei aller Erhabenheit ihres Redens etwas Leeres und Langweiliges geblieben. Am Skepticismus (vgl. Anm. zu §§ 12 u. 64), der die Freiheit des Gedankens, bei deren blossem Begriffe der Stoicismus blieb, von seiner negativen Seite vollständig ausführte, ist das merkwürdig, dass in ihm die Dialektik, welche die Unwahrheit und Unselbständigkeit der Dinge in der Weise, wie sie der sinnlichen Gewissheit, dem Wahrnehmen und dem Verstande erscheinen und die Unwahrheit dieser Weisen selbst aufzeigte, selbst als eine unmittelbare Gestalt des Bewusstseins auftrat und das Wesen eines Selbstbewusstseins ausmachte; nur dass dieses, eben weil nur dieses sein Wesen war und es gar keinen positiven Inhalt hatte, in der leeren Nacht seiner Negativität und einfachen Zurückgezogenheit in sich und in seiner Unempfindlichkeit (Ataraxie) gegen Alles seine Dialektik nur mehr zufällig zu seiner Bewahrung und Behauptung in Bewegung setzte, und damit für sein ganzes Verhalten überhaupt der Zufälligkeit und dem eigenen Widerspruche mit sich und seiner mit dem Leben preisgegeben war. S. hierüber und über die weitere Entwicklung Hegel's Phänomenol. S. 129 ff. —

C.

DAS ALLGEMEINE SELBSTBEWUSSTSEIN.

§ 148.

Das Selbstbewusstsein, welches zuerst nur als einzelnes sich am selbstlosen Objekte Dasein gab, dann als Selbstbewusstsein für Selbstbewusstsein einerseits als selbstisches Ich in einem anderen Selbst durch dessen Negation und Unterdrückung sich ebenfalls nur als einzelnes und unmittelbares Fürsichsein realisierte, andererseits aber als unselbständiges durch die Aufhebung seiner Unmittelbarkeit und die Entäusserung seines besonderen Fürsichseins sich zu einer substantialen Realität und

einer positiven Vermittlung mit jenem in gegenseitiger Anerkennung und Selbstgewissheit des einen im anderen emporarbeitete, ist hiermit in das allgemeine Selbstbewusstsein übergegangen. Dieses, hierdurch schon, als das, was es ist, bestimmt, ist mithin nicht mehr das ungleiche, ein anderes Selbst negierende Selbstbewusstsein, sondern als Selbstbewusstsein, d. h. als wirkliches in seinem Anderen mit sich zusammengehendes Wissen, die positive und allgemeine Gewissheit seiner im anderen. Jedes Selbst ist daher dieses allgemeine Selbst nur so, insofern es durch ein anderes Selbst sich kontinuiert und mit ihm identisch ist, und in seiner, über das unmittelbare und einzelne Fürsichsein erholenen, Subjektivität selbst objektiv, sich im anderen und das andere in sich weiss. Das allgemeine Selbstbewusstsein ist daher zwar noch ein einzelnes Selbst und Subjekt, aber als solches in seinem allgemeinen Wissen und Wollen schlechthin frei und selbständig, und die gegenseitige Selbstgewissheit, in welcher jedes als in dem Seinigen und in seiner Wahrheit ruht, so allgemein, dass jedes ebenso das andere wie sich im anderen anerkennt, und ebenso sehr vom anderen sich anerkannt weiss, und so jedes in diesem Wissen und Anerkennen die seiner Subjektivität vollkommen gleiche Objektivität und Realität hat. —

§ 149.

Das Selbstbewusstsein als allgemeines ist hiermit zum Dasein seines Begriffes gekommen. Nach diesem hatte es sich bestimmt, das in allem Anderen oder in aller Gegenständlichkeit sichselbstgleiche Wissen von sich als Ich zu sein. Als dieses hat es sich nunmehr verwirklicht, indem sein Bewusstsein wieder dem Selbstbewusstsein, oder seine bewusste Wirklichkeit und Objektivität seiner Subjektivität, und Ich als Ich allen Ich gleich geworden ist. Das allgemeine Selbstbewusstsein ist daher auch das schlechthin sich allgemein wissende, da es in seinem Wissen alles Wissen sich gleich weiss; es ist freies Selbst, denn es hat seine Sinnlichkeit und Natürlichkeit sich selbst unterworfen, und seiner Unmittelbarkeit als einzelnes Fürsichsein und des Geltens als eines Einzelnen oder Besonderen sich begeben, und damit sich zur reinen Negativität des selbstbewussten Begriffes

oder zum reinen Ich und Selbst wiederhergestellt. Es ist eben darum absolut selbständiges, weil es in seinem reinen Fürsichsein sich auch als Anundfürsichseiendes weiss und gegen dieses kein sonstiges Bestehen mehr die Bedeutung eines Selbständigen zu behaupten vermag. — Dieses allgemeine Selbstbewusstsein ist das Reich jeder höheren geistigen Gemeinschaft und Allgemeinheit, das Element der allen wesentlichen geistigen und sittlichen Verhältnissen zu Grunde liegenden Substantialität, in welchem allein jede wahrhafte sittliche Substanz, wie Familie, Volk, Vaterland, Staat, so wie alle Tugenden und ethischen Verhältnisse, wie der Freundschaft, Liebe, Ehre, u. s. w., ihr Bestehen und ihre Wahrheit haben. Denn indem erst in diesem allgemeinen Selbstbewusstsein Ich in Wahrheit es selbst und in allen anderen sein sichselbstgleicher Gegenstand (Ich = Ich) ist, und jedes Ich die Bedeutung hat, alle Ich, wie alle Ich die Bedeutung, Ich zu sein: so ist dieses eine und allgemeine selbstbewusste Wesen, welches ohne Unterschied der einzelnen Selbst durch alle hindurchgeht und in jedem Selbstbewusstsein widerscheint, auch schon das wesentliche Element, in welchem der Begriff des Geistes wurzelt und sein Reich beginnt. —

§ 150.

Zunächst aber ist die Wahrheit des allgemeinen Selbstbewusstseins, nachdem für dasselbe jede Ungleichheit eines Andersseins verschwunden und das Objekt, worauf es sich als Bewusstsein bezieht, kein Anderes mehr für es ist, nur diese, dass es mit seinem Bewusstsein Eins ist, oder die Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins überhaupt hiermit gesetzt. Denn auch für das Selbstbewusstsein als solches, welches in der objektiven Welt des Bewusstseins die Selbstgewissheit seines Fürsichseins sich zunächst nur noch durch seine Form gab, ausser dieser Aufhebung ihrer Form und Unmittelbarkeit aber über ihre Substanz nichts vermochte, hat sich in der Negativität des freien allgemeinen Selbstbewusstseins, welches sein reines Fürsichsein ebenso auch als reines Wissen und freies Denken ist, der absolute Begriff und das ganze Resultat des Bewusstseins als solchen wieder hergestellt. — Das allgemeine Selbstbewusst-

sein ist aber wesentlich noch einzelnes Selbst, das als solches selbst geltend, wie andere anerkennend, sich auf andere einzelne Selbst, die ihrerseits ebenfalls allgemeines Selbstbewusstsein sind und nur in diesem allgemeinen Elemente gelten, bezieht und in denselben seine Identität mit ihnen zur Anschauung und Gewissheit hat. Da aber diese in der Allgemeinheit ihres Selbstbewusstseins noch gegen einander für sich bestehenden verschiedenen Selbst in Wesen und Wahrheit nicht mehr verschieden sind: so erhebt diese Betrachtung und die Aufhebung dieser gleichgültigen Verschiedenheit als eines Unterschiedes, welcher kein Unterschied mehr ist, das Selbstbewusstsein als in Eines zusammenfließendes, anundfürsich allgemeines Ich auf seine letzte Stufe seiner anundfürsichseienden Allgemeinheit und Objektivität, d. h. der Vernunft. —

III.

DIE VERNUNFT.

a) Die Vernunft als solche, und das vernünftige Bewusstsein.

§ 151.

Die Vernunft, wie sich hier zunächst ihr Begriff für uns ergeben hat, ist Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, und als dieses ihrem Entstehen nach für uns durch das Vorhergehende vermittelt; an ihr selbst ist sie unmittelbare und gediegene, sich nur durch sich vermittelnde Einheit. Das Bewusstsein als solches hatte sich durch die verschiedenen Stufen und Gestalten des erscheinenden Wissens bis dahin entwickelt, wo sein Gegenstand für es aufhörte, ein Anderes als solches zu sein, und das Bewusstsein vielmehr in seinem Gegenstande und dessen Bestimmungen nur sein eigenes reines Wesen und die eigene Bewegung seines reinen wissenden Ichs erkannte. Als dieses wahrhafte Erkennen, welches in seinem Anderen nur bei sich selbst ist, wurde es unendliches Wissen, begreifendes Bewusstsein, reiner Begriff, in diesem mit sich zusammengehenden Wissen aber durch seine in sich gehende Erinnerung (Reflexion auf sich) als sich selbst erkennendes und sichselbstgleiches Ich das Selbstbewusstsein. Dieses, für welches

schon als Bewusstsein das gegenständliche Andere sich in Wahrheit als kein Anderes oder als ein Aufgehobenes bestimmt hatte, oder welches schon an sich die Gewissheit seiner in allem Anderen hatte, hat diese Gewissheit auch zur Wahrheit erhoben, indem es durch die Befreiung von seiner natürlichen Konkretion und Einseitigkeit als unmittelbarer Einzelheit sich zum gereinigten allgemeinen Selbstbewusstsein oder zur verwirklichten Gewissheit erhob, als Ich ununterschieden alle Ich, oder überhaupt nur reines, allgemeines Ich d. h. vernünftiges Bewusstsein zu sein. —

Anmerkung. Die Bedeutung, womit das Wort Vernunft hier eintritt, kann, wie vorher auch das unter dem Verstande Begriffene, sehr abzuweichen scheinen von demjenigen, was man sonst unter diesem Namen sich vorzustellen pflegt, vornehmlich wenn man beide nur als Geistesvermögen, den Verstand als das Vermögen der Begriffe, die Vernunft als das des Schliessens zu nehmen gewohnt ist. Und allerdings ist in der Psychologie, wo diese Namen als unterschiedene Thätigkeiten des Geistes als Intelligenz (aber auch da so, dass der Verstand in seinem Höheren, der Vernunft, sich aufliebt,) wieder erscheinen, ihre Betrachtungsweise eine andere als hier, wo ihre Bedeutung durch den phänomenologischen Fortgang hervorgebracht und bestimmt wird, ohne dass darum ihr Wesen ein anderes wäre. Die Vernunft, welcher ebenso sehr das Vermögen oder die Erkenntnis des Anundfürsichseienden, des Unendlichen und Unbedingten zugeschrieben wird, ist mit der Vernunft, welche schliesst, Einundebendasselbe, denn alles Vernünftige ist damit, dass es ein Vernünftiges ist, auch ein Schluss, und der Schluss die absolute Form der Vernünftigkeit. Ebenso ist aber auch der Begriff das Vernünftige und vom Schliessens nur darin verschieden, dass die aus der Einheit des Begriffes in anscheinender Selbständigkeit hervor und auseinander getretenen Begriffsmomente durch den Schluss wieder zu ihrer Einheit vermittelt und zusammengeschlossen werden. Wie man aber in der gewöhnlichen Logik Begriff und Schluss zu behandeln pflegt, indem sie nur von einer bloss formalen, völlig äusserlichen Seite, ohne Berücksichtigung des anundfürsich Vernünftigen ihres Inhaltes, in Betracht kommen, hat man nicht bloss den Begriff sondern auch den Schluss unter die Weise des Verstandes zurückfallen lassen, und ein solches Schliessens ist nicht mehr Sache der Vernunft. Es ist schon früher (Anm. zu § 26) an das von der psychologischen Betrachtungsweise herrührende Hindernis der philosophischen Erkenntnis erinnert worden, wonach die Vernunft nur als ein Vermögen des denkenden Subjektes betrachtet zu werden pflegt, nicht aber als die anundfürsichseiende Substanz selbst, welche ebensowohl das zu erkennende Objekt und hiermit Gegenstand ihrer selbst, als das Erkennende oder Subjekt ist, und in ihrem eigenen Wissen sich mit sich zusammenschliesst. Mit dem Worte Vernunft wird überhaupt allerlei Missbrauch vom gemeinen Bewusstsein wie in der Wissenschaft getrieben. Für Aussprüche oder Gebote der Vernunft wird manches ausgegeben, was blosses Verstandes-Erkenntnis oder auch nur subjektive Ansicht

und Gewissheit ist, nicht zu gedenken, dass bei der Art und Weise, wie im Namen der Vernunft solche Versicherungen gegeben werden, die vernünftige Form der Vermittlung, wodurch etwas den Beweis seiner Vernünftigkeit selbst mit sich bringt, ohnehin wegnimmt. Was in der Mathematik an der Grenze des Quantitativen und hiermit der mathematischen Wissenschaft selbst, in das Qualitative übergeht und hier nur durch den vernünftigen Begriff zu seiner richtigen Erkenntnis gelangen kann, wird nach einem hergebrachten Sprachgebrauche irrational genannt. Dass der sogenannte Rationalismus in der Theologie, ein bloss verständiges und formales Denkverfahren nach der Weise der ausserefflexion, an der Vernunft gerade Mangel leidet und gegen den tiefen vernünftigen Inhalt seiner Wissenschaft vielmehr sich negativ verhält, ist schon früher bemerkt worden. Vollends abgeschmückt aber ist in der Philosophie die Aufstellung von zweierlei Vernunften, einer theoretischen und einer praktischen, zu nennen, wenn diese Trennung, in der sich zeigt, dass noch nicht die eine Vernunft zu ihrem Bewusstsein gekommen ist, den Sinn haben soll, dass, was in beiden gerade den Inhalt der Vernunft und ihre Wesenheit ausmacht, in der einen etwas Anderes sei als in der anderen. Zugleich soll in dieser Trennung die praktische Vernunft wieder gut machen und vollenden, was der theoretischen verunglückt ist. Was eine oberflächliche und ausserefflexion, die auch diesem Missverstände zu Grunde liegt, damit sagen will, heisst wol nichts Anderes als dass die Vernunft als ein subjektives Vermögen, d. h. als das Vermögen der in dieser Weise Philosophierenden, in ihren praktischen Bestimmungen als einem dem gemeinen Bewusstsein näher liegenden Gebiete glücklicher gewesen sei als in ihren theoretischen, und mit jenen eher fertig zu werden sich zutrane. Allein eine Vernunft, die als theoretische ihren Begriff nicht zu finden gewusst hat, ist eben damit auch unfähig, ihn als praktische zu finden, und ihrem Begriffe und der Wahrheit gemäss sich als praktische Wissenschaft zu gestalten und auszuführen. Die vernünftige Wirklichkeit des Lebens ist daher auch weiter als diese praktische Vernunft, die nur eine sehr unbedeutende Praxis hat, es wissenschaftlich zu bringen vermocht hat. -

§ 152.

Die Vernunft (im phänomenologischen Fortgange zunächst als bloss erscheinendes Wissen der Vernunft nur erst das vernünftige Bewusstsein) ist nun die unmittelbare Einheit und die Wahrheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, oder der Grund, in welchem beide, die zuerst für sich als unterschiedene Weisen oder Gestalten des Wissens überhaupt auftraten und betrachtet wurden, nuncmehr als in ihre wahrhafte Einheit zurückgehen. Die Vernunft ist demnach 1) nach der Seite des Bewusstseins das in allem Anderen nur bei sich weilende, nur sich selbst gleiche und seiner selbst gewisse Wissen; sie ist Bewusstsein und hat damit einen Gegenstand, ein Anderes; dieses Andere aber ist für sie kein Anderes, es ist von ihr

durchdrungen, es ist selbst das Vernünftige, sie ist in diesem Anderen schlechthin nur bei sich selbst und hat und erkennt darin nur sich, ihre reine Bewegung, ihre nur sie und ihr Wesen ausdrückenden Bestimmungen. ihr vernünftiges Denken, sie ist das Andere selbst. So ist sie 2) reine Selbstgewissheit, sich selbst als Subjekt wissendes Bewusstsein, selbstbewusstes Ich, aber darum keineswegs einzelnes oder besonderes Ich, — von dieser Unmittelbarkeit und Einseitigkeit des blossen Daseins, von dieser Subjektivität, welche nur Subjektivität ist, hat sie sich befreit und gereinigt, — sondern nur reines, schlechthin allgemeines, anundfürsichseiendes Ich überhaupt; und 3) da sie dieses in einer unmittelbaren und gediegenen Einheit ist, so ist sie als Subjekt schlechthin nichts Anderes als was sie auch als Objekt ist, und umgekehrt, Subjekt-Objekt. —

§ 153.

Obgleich die Vernunft das durch alle einzelne selbstbewusste Ich hindurchgehende und in allen vorhandene sichselbstgleiche Wesen ist, so ist sie doch als Vernunft von dem allgemeinen Selbstbewusstsein, welches als solches auch die Vernunft nicht an und für sich zu seiner Grundlage oder Substanz hat, dadurch verschieden, dass dieses noch wesentlich auf dem einzelnen, unmittelbaren Ich und Selbst, welches die anderen einzelnen als eben solche selbstbewusste Ich und Selbst sich gleich weiss, beruht und nur so als dasselbe Bewusstsein in allen einzelnen seinen Widerschein hat, die Vernunft dagegen nur als das anundfürsichseiende Allgemeine, als das schlechthin Vernünftige auch selbstbewusstes Ich ist, und das vernünftige Ich daher als solches, oder in dem Wissen seiner Vernünftigkeit als seiner substantialen Grundlage und Wahrheit, sich nicht als einzelnes, sondern als wahrhaft allgemeines, und als anundfürsich bestimmte (d. h. objektive) Subjektivität weiss. In der Erkenntnis des Vernünftigen kommt daher auch das bewusste Ich bei sich selbst als einem Letzten an, worüber kein Hinausgehen weiter statt finden kann (§ 25 u. Anm.), und indem es hierin absolutes Wissen ist, hat es zugleich die Gewissheit, dass in dieser Erkenntnis jedes vernünftige Ich ihm gleich sei. —

§ 154.

In dieser ihrer absoluten Allgemeinheit, worin die Vernunft ebensowol sich selbst wissender Begriff, Ich, als selbstbewusstes Erkennen und Begreifen alles Anderen, und beides in einer Einheit ist, hat sie daher auch die Fremdartigkeit des Objekts als eines Anderen für Ich (§§ 26 u. 32) völlig überwunden und aufgehoben. Alles Andere in sich und sich in Allen erkennend, ist ihre Subjektivität selbst ihre Objektivität und umgekehrt; ihre Bestimmungen sind schlechthin allgemein und objektiv, und das vernünftige Denken ist das Denken der Sache, wie sie an und für sich ist, und die Sache ist an und für sich, wie das vernünftige Denken sie hat und weiss. Die Vernunft ist daher auch in dem Bewusstsein ihrer Identität mit dem Anderen die Gewissheit, dass das Wesen der Dinge, die Welt, alles Gegenständliche überhaupt, vernünftig und Gedanke ist, wie umgekehrt ihre reinen Gedanken auch die Bestimmungen des Wesens der Dinge. Als diese Identität und objektive Allgemeinheit ist sie die unendlichsichseiende Wahrheit selbst, welche sich als Wahrheit weiss, als Wissendes Subjekt, Ich, als Gewusstes Objekt und Wesen, und beides Dasselbe. (Vgl. §§ 9, 29–32, u. 118.) —

§ 155.

Für das Bewusstsein hatte sich bei seiner ersten allgemeinen Betrachtung (vgl. § 17 ff.) eine Unterscheidung und Trennung des Ansichseins und des Seins-für-das-Bewusstsein ergeben, so dass das Sein oder Ansichsein des Gegenstandes sich dem Bewusstsein noch als etwas Anderes zeigte als was er zunächst für es war, und das Bewusstsein daher, welches den Gegenstand, wie sein Wissen von ihm in der bestimmten Weise, in welcher er sich ihm zuerst dargestellt hatte, als blosser Erscheinung erkannte, eben deshalb durch sich selbst über die bestimmte Weise seines Wissens hinausgeführt wurde. Die Aufhebung dieser Trennung ist bereits in dem Bewusstsein des Unendlichen oder in dem Wissen, welches Begriff wurde, (§ 118) zu Stande gekommen, in dem absoluten Wissen der

Vernunft aber nunmehr vollendet; denn die Vernunft, deren Gewissheit nicht mehr verschieden ist von ihrer Wahrheit (vgl. §§ 29, 30), ist die an ihr selbst gewisse absolute Gewissheit, dass das, was der Gegenstand an sich, er auch für sie, und was er für sie auch an sich ist, indem sie überhaupt die Gewissheit, alle Realität und Gegenwart zu sein, hat, und die anundfürsichseiende Wahrheit selbst ist. Es ist daher auch nur als ein Missverständnis und als eine unwahre Vorstellung eines zwar Vernunft habenden, aber die Vernunft und die Natur des Wissens überhaupt und seines Verhältnisses zu den Objekten auch noch wesentlich verkennenden Bewusstseins anzusehen, wenn dieses der Gewissheit und Einheit der Vernunft gegenüber noch ein unbekanntes und unerforschliches Ansich der Dinge auftreten lässt, wie es dem gemeinen kritischen Idealismus begegnet ist. (Vgl. Anmerk. zu §§ 9, 13, 20, S. 37, ff., u. zu § 88.) Für uns hat die Kritik des Bewusstseins durch seine verschiedenen Stufen hindurch den ausgeführten Beweis geliefert von dem, was das vorausgesetzte Ansichsein des Gegenstandes überall ist; es hat sich gezeigt, dass es auch nur eine Voraussetzung war, von welcher das sich selbst darin in seiner Bestimmtheit erkennende Bewusstsein (§ 25) die Erfahrung machte, dass sie nur seinem erscheinenden Wissen angehörte, und welche es daher in seinem Weitergehen auch selbst aufhob (§§ 19, 20 ff.): es ist überhaupt offenbar geworden, dass es kein Ansichsein giebt, welches etwas Anderes wäre als der reine Gedanke und Begriff der Vernunft, dass dieser aber nicht bloss ein Ansichsein, sondern das Anundfürsichseiende ist. —

§ 156.

Das Bewusstsein als solches ist seiner bestimmten Bedeutung nach wesentlich das Wissen von einem Anderen, d. h. von einem Objekte, welches noch etwas Anderes ist als das wissende Subjekt. (Vgl. §§ 10, 36, 37 Anm. 2.) In diesem Sinne hat die Vernunft als solche, für welche kein Anderes mehr vorhanden und welche nur ihr eigenes Objekt ist, aufgehört, Bewusstsein zu sein. (Vgl. § 37.) Sie ist nur das reine Wissen von ihr selbst und ihr eigenes reines Denken, und bewegt sich als dieses nur in ihrem eige-

nen Reihe, um sich als Vernunft zu verwirklichen und die Realität, welche sie an sich ist, auch für sich zu werden. Die Vernunft ist, ist Sein schlechthin, oder vielmehr das allein Anundfürsichseiende und alle Realität; nur das Vernünftige ist das wahrhaft und wirklich Seiende: sie ist aber auch die von ihr auf sich selbst gerichtete Bewegung, das, was sie ist, auch für sich zu werden oder ihren Begriff zu verwirklichen. Diese Bewegung ist ihr Denken; die Vernunft ist aber nur im Denken, oder ihr reines Sein ist in derselben Einheit auch das reine Denken, durch welches sie ihr eigenes reines Wissen wird, und erst diese ihre absolute Selbsterfassung und Selbstvergegenwärtigung ist auch ihre absolute Selbstverwirklichung. In dieser Bewegung, welche sie vollbringt, um sich selbst als ihr Ziel zu erreichen und sich als alle Realität zu wissen, ist sie zuerst sich selbst vorausgesetzt oder nur erst ihr Begriff, und daher in sich selbst unterschieden, in sie als ihre ansichseiende Realität und objektive Substanz, und in sie als die eigene Thätigkeit ihres Fürsichwerdens oder der Ausführung und Verwirklichung ihres Begriffes. Das Ziel dieser ihrer Ausführung, in welchem sie als Subjekt sich selbst als Objekt ganz erreicht, ist mithin sie selbst in ihrer Einheit und Totalität oder als die reine Idee, welche das absolute, sich als alle Realität wissende Wissen der anundfürsichseienden Wahrheit ist. —

§ 157.

Für uns aber ist der Begriff der Vernunft, wie er aus der dialektischen Bewegung und Entwicklung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins als die Wahrheit aller sonstigen Weisen des Wissens hervorgegangen ist, auch noch nichts weiter als nur dieser Begriff, der mithin seiner Ausführung und Verwirklichung für uns noch ermangelt. Allein diese Ausführung, welche auch für uns (d. h. in unserem reinen und vernünftigen Selbstbewusstsein) die Gewissheit der ihrer als aller Realität gewissen Vernunft zur Wahrheit und absoluten Wirklichkeit zu erheben, oder das Wesen und die Substanz der Vernunft vollständig und in der ihrem Begriffe gemässen Methode zu entwickeln und darzulegen hat, und in der einen und nämlichen Bewegung

dieser systematisch fortschreitenden Entwicklung und Erkenntnis zugleich ebenso sehr der Weg der sich in ihrer Substanz erkennenden, sich selbst erfassenden und begreifenden Vernunft ist, — diese Ausführung ist nichts Anderes als die Wissenschaft der Philosophie selbst (vgl. §§ 1—3 u. 9), und zunächst, — d. h. im Unterschiede von den konkreten Realitäten, Natur und Geist, in denen die Vernunft ihr Wissen von sich realisiert, — insofern die Vernunft als ihr eigenes reines Denken nur auf ihre unmittelbare Substanz oder ihre reine Wesenheit gerichtet ist, die reine Vernunftwissenschaft oder die Logik, welche die reine Wissenschaft überhaupt und schlechthin ist. —

§ 158.

Aber eben deshalb ist für uns auch der Zweck der Propädeutik, welche den Begriff und das Element des reinen Wissens, in welchem die Wissenschaft selbst sich bewegt, uns vermitteln sollte (§§ 4—6, vgl. § 118), hier bereits darin erreicht, dass das Wissen, in welches wir mit der Erkenntnis des Begriffes der Vernunft eingetreten sind, eben dieses reine Element ist. Nachdem die unwahren Weisen des Bewusstseins, des Meinens, Vorstellens, der blossen Abstraktion und Reflexion, in denen allen das Wissen in seinem Gegenstande noch nicht das Sichselbstgleiche, oder die Gewissheit von der Wahrheit noch getrennt war, durch ihre eigene, eben in dieser Trennung und Ungleichheit (§§ 25 u. 27) wurzelnde Dialektik dem wissenden Subjekte als unwahre Erkenntnisweisen sich aufgehoben haben: sodann Ich als Selbstbewusstsein durch die Befreiung und Reinigung von seiner eigenen Unwahrheit d. i. seiner subjektiven Unmittelbarkeit und Einzelheit, die Gewissheit erhalten hat, als Ich alle Ich zu sein, womit es als reines allgemeines Ich in das Element eines substantialen, anundfürsichseienden und eben darum für jedes Ich absolut gewissen Inhaltes eintrat: so ist auch das Element des reinen Wissens der philosophischen Wissenschaft kein Anderes, als dieses absolute Wissen selbst, welches unmittelbar die Gewissheit der anundfürsichseienden Wahrheit mit sich führt. Es ist das reine allgemeine Selbstbewusstsein der Vernunft, oder Ich, insofern es, von jeder unwahren Weise eines konkreten und unwissenschaftlichen Ver-

haltens gereinigt, mithin als nur reines, allgemeines, absolut sichselbstgleiches Ich. in seinem Denken und Wissen nur unmittelbar bei sich selbst, bei seinem reinen und absoluten Wesen, und als diese reine, sichselbstgleiche Thätigkeit daher unmittelbar reines Erkennen, Wissen der Wahrheit und absolutes Begreifen ist. Da in diesem reinen Elemente die Gewissheit und Wahrheit in unmittelbarer Einheit und das Objekt der Erkenntnis die schon ansichseiende Realität der Vernunft ist, welche durch das Erkennen sich auch für sich realisiert und zu ihrer absoluten Verwirklichung im Wissen bringt: so sind auch die Bestimmungen und Hervorbringungen dieses Denkens und Erkennens, welche als einzelne Erkenntnisse betrachtet die reinen Gedanken sind, nicht bloss Formen eines Inhalts, sondern auch dieser Inhalt schon selbst, und zwar reiner, absoluter Inhalt des Anundfürsichseienden, und ebenso das reine Denken überhaupt ungetrennt auch reines wahrhaftes Sein, gegen dessen absolute Wahrheit und Realität alles, was sonst etwa für Sein gehalten wird, als ein Sein des blossen Meinens und Vorstellens d. h. des unwahren Wissens oder Nicht-Wissens auch in Unwahrheit und Nichtigkeit verschwindet. —

Anmerkung. Indem man bei der objektiven Wahrheit nur ein vorhandenes Dasein, den Inhalt des Vorstellens und der gemeinen Erfahrung, im Sinne hatte und bei dem Inhalte der Logik nur an die gegebenen Zufälligkeiten, z. B. eines Cajus oder Titius, dachte, wonach es freilich leicht geschehen kann, dass ein Vorhandenes solcher Art mit dem Inhalte irgend eines logischen Satzes nicht übereinstimmt und zwar um so weniger, als die nur auf eine abstrakte Weise d. h. bloss formal gefasste logische Form so an ihr selbst schon etwas Unwahres ist: so hatte das gemeine Denken freilich Recht, zu sagen, dass die Logik es bloss mit den Denkformen zu thun habe, von allem Inhalte aber und aller objektiven Wahrheit abstrahiere. Denn es hat in der That auch von allem Inhalte, nicht bloss dem seiner Meinung, und von aller Wahrheit abstrahiert, und seine Logik zu etwas sehr Leerem und Ueberflüssigem gemacht. Dass die logischen Bestimmungen selbst schon den Inhalt ausmachen und die reine Vernunftwahrheit enthalten, und alles Wahre, nur insofern es unter diesen reinen Inhalt fällt, auch wirklich Wahrheit sein könne, ist diesem Bewusstsein nicht eingefallen. Wie aber die Logik die reine substantiale Wahrheit der Vernunft selbst zu ihrem Inhalte habe, hat die totale Ausführung dieser Wissenschaft zu zeigen. —

§ 159.

So sehr aber die Vernunft an und für sich selbst die an-

undfürsichseiende Wahrheit und deren absolutes Wissen ist, und in diesem Sinne das blosse Bewusstsein sich in ihr aufgehoben hat (§ 156): so tritt doch auch sie nach der Weise der Erscheinung in die Reihe der Gestalten des phänomenologischen Bewusstseins ein, insofern sie, zuerst nur innerlich oder an sich vorhanden und vor ihrer absoluten Selbsterfassung, sich in dem vernünftigen oder Vernunft habenden Bewusstsein darstellt. Dieses Bewusstsein, welches als solches ohne den von uns zurückgelegten dialektisch-wissenschaftlichen Weg, als dessen Resultat der Begriff der Vernunft sich für uns ergab, unmittelbar neben anderen Gestalten des Bewusstseins auftritt, hat zwar dem Begriffe der Vernunft gemäss die Gewissheit ihrer als aller Realität zu seinem Princip, aber diese Gewissheit ist für dasselbe nur erst eine unmittelbare oder innere, noch keine selbstbewusste, oder das Bewusstsein ist nur erst ein Sein' der Vernunft, noch nicht ihr Wissen (vgl. § 7), und zeigt sich daher in seinem Wissen und Thun anfänglich nur als Vernunfttrieb. Um dieser unmittelbaren Gewissheit willen tritt in diesem Bewusstsein die Vernunft auch in der Weise der Versicherung auf; aber als blosse Versicherung ihrer Wahrheit erfährt sie, dass andere Versicherungen mit gleicher Berechtigung sich neben sie oder ihr entgegen stellen und ist so vielmehr das Gegenteil ihrer Vernünftigkeit, welche die Vermittlung durch die Erkenntnis für jedes Selbstbewusstsein fordert. Diese Vermittlung aber ist für uns eben in dem zurückgelegten Wege enthalten, durch welchen sich der Begriff der Vernunft als der Gewissheit, alle Realität zu sein, von selbst und mit der Einsicht in seine Notwendigkeit hervorgebracht hat. Ebenso hat daher auch in dem nur erst vernünftig sei'enden Bewusstsein die Vernunft sich als das Wissen von sich und ihrer absoluten Realität durch die dialektische Bewegung dieses Bewusstseins hervorzubringen, um zu dem gleichen Ziele zu gelangen. —

§ 160.

Der Weg, auf welchem die erscheinende oder daseiende Vernunft sich zu dem allgemeinen Ziele ihrer Selbstgewissheit.

alle Wahrheit und Realität zu sein, bewegt, und auf welchen auch der einseitige und gemeine Idealismus (vgl. § 155) mit seinen Kategorien des reinen Ich als besondere Erscheinung hereinfällt, ist mithin selbst wieder eine phänomenologische Entwicklung und Dialektik des Bewusstseins, welches die Vernunft zu seinem inneren Princip hat. In ihrer unmittelbaren Gewissheit aber, dass das gegenständliche Wesen kein Anderes als sie, und ihre Bestimmungen auch unmittelbar Bestimmungen der Sache selbst und des Wesens der Dinge seien, bewegt und entwickelt die sich in ihrem Anderssein suchende und ihr Selbst verwirklichende Vernunft zwar im allgemeinen sich wieder unter der Bestimmung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins durch verschiedene Stufen und Gestalten ihres Daseins und Verhaltens in der Erscheinung: aber nicht mehr wie zuvor das abstrakte Bewusstsein und Selbstbewusstsein, sondern als vernünftiges, einen substantialen Inhalt schon in sich tragendes Bewusstsein und Selbstbewusstsein, und als an sich ihres Gegenstandes schon gewisse Vernunft vielmehr so, dass sie sich über das ganze natürliche und geistige Universum als ihr Reich, in welchem sie sich einheimisch weiss, ausbreitet, alles Gegenständliche und Besondere desselben durchdringt, in demselben selbstbestimmend sich verhält und in Allem sich das Wissen von sich giebt, und so zu einem Reichtume mannigfaltiger Gesetze und Bestimmungen gelangt, welche dem vernünftigen, in seiner Objektivität sich selbst habenden und wissenden Bewusstsein unmittelbar als der Ausdruck des Wesens und als Wahrheit gelten. Das Ziel aber, bei welchem durch diese phänomenologische Ausführung die von der Abstraktion ihrer Realität durch ihr konkretes Anderssein zu ihrer Erfüllung und allgemeinen Verwirklichung dialektisch fortschreitende Vernunft zuletzt anlangt, ist kein anderes als das schon bezeichnete Ziel der Vernunft überhaupt, mit welchem sie nicht etwas Anderes, sondern sich selbst aus ihrer Welt zurückempfängt, und sich in der Einheit und Totalität ihres Begriffes erreicht, oder als ihr eigener Begriff sich erfassend und als ihr eigenes absolutes Wissen von sich und ihrer unendlichen Realität sich hervorbringend die anundfürsichseiende Wahrheit auch für

sich wird, welche sie vorher nur an sich war. Als dieses Selbst aber, welches sich als die unendliche Allgemeinheit weiss, ist sie der Geist. —

b) Der Begriff des Geistes.

§ 161.

Der Geist ist überhaupt unendlich allgemeines Selbst, absolute Lebendigkeit, das Wissende, (denn nur dem Geiste kommt das Wissen zu, als das, wodurch und worin er unmittelbar seine Existenz hat,) und daher das unendlich Freie; er ist der Begriff, nicht wie die Natur ihn auf eine äusserliche, unmittelbar seiende Weise oder nur objektiv darstellt, sondern der Begriff, der als Objekt und Subjekt Begriff ist, oder der als Begriff sein Dasein hat. *Der Geist ist daher absolute Negativität* oder sich auf sich beziehende Thätigkeit, *wodurch sein Wesen eben die Freiheit ist*; er kann daher auf alles Aeusserliche und seine eigene Aeusserlichkeit Verzicht leisten, um in dieser Negativität unendlich für sich zu sein, und darin identisch mit sich bleiben. Gegen diese abstrakte Seite des Geistes aber, welche das einfache Selbst und Ansichsein seines Begriffes ausmacht, ist seine Wahrheit vielmehr, nicht nur unendliche Allgemeinheit zu sein, sondern sich auch als dieselbe (d. h. als Geist) zu wissen, und für sich die absolute Idee zu sein, welche die sich als alle Wahrheit und Realität wissende Vernunft ist. (§ 156, a. E.) —

Anmerkung. Was den Unterschied des Geistes von der Natur betrifft, so liegt er nicht darin, dass die Natur eine andere Idee zu ihrem absoluten Grunde hätte: die Natur ist vielmehr dieselbe reine Idee und Vernunft welche der Geist auch ist, und die er als solche in ihr wieder erkennt. Die Natur ist aber diese Idee bloss seiend als das Unfreie, oder im Elemente der Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit, worin Notwendigkeit und Zufälligkeit ihr Dasein beherrschen. Der Geist dagegen als das absolut Freie ist die Idee dadurch, dass er sich als sie hervorbringt durch das Wissen, und so für sich die unendliche Allgemeinheit und anundfürsichseiende Wahrheit wird, welche er ist. *Der Geist ist daher auch die Wahrheit der Natur, oder der Grund, in welchen sie sich aufhebend zurückgeht.*

§ 162.

Der Begriff des Geistes war daher für uns schon im Vorhergehenden (§§ 154, 156 u. 160) enthalten, indem der Geist eben das erreichte Ziel der Vernunft oder sie selbst ist, die ihre Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit und unendlichen

Wirklichkeit erhoben hat. Die Vernunft ist so Geist, und der Geist die Wahrheit der Vernunft. Oder, da bemerkt wurde (§ 160), dass die nur erst daseiende oder nur an sich ihrer Realität gewisse Vernunft wieder das Verhältnis des Bewusstseins und Selbstbewusstseins hindurchgehe, um für sich zu werden was sie an sich sei, so ist der Geist als dieses Gewordene die Einheit des vernünftigen Bewusstseins und Selbstbewusstseins, oder die Vernunft selbst, insoferne sie ebenso sehr ihr blosses Dasein aufgehoben und sich gefunden, als ihr Selbst verwirklicht hat, und so sich ihrer selbst als ihrer Welt und aller Realität, wie dieser als ihrer selbst bewusst ist. Wie daher alle frühere Weisen des Bewusstseins, oder vielmehr das ganze, zuerst unterschiedene, Verhältnis von Bewusstsein und Selbstbewusstsein selbst, schon in die Vernunft als ihre Wahrheit zurückgingen, so finden diese Weisen jetzt noch mehr sich aufgehoben im Geiste, jedoch mit diesem Unterschiede, dass, während die Vernunft als ihre nächste Negation sie, wie sie für sich waren, negierte und sie nach ihrer Wahrheit vielmehr in sich aufgelöset als eigene Momente trug, der Geist in seiner Einheit und Wahrheit zwar ebenfalls sie negiert und in sich aufgelöset hat, aber in seiner unendlichen Allgemeinheit zugleich auch ihr positives Bestehen ist. Denn sie sind nicht ausser dem Geiste, sondern dem Geiste vielmehr angehörig, aber in ihrer fürsich bestehenden Abgerissenheit auch nichts weiter als einseitige und unwahre Abstraktionen seiner objektiven oder subjektiven Seite, zu denen der Geist in seiner Freiheit sich ebenso sehr selbst bestimmt und entschliesst, als er sie auch wieder aufhebt und in sich auflöset, um als Geist wirklich zu sein. —

§ 163.

Der Geist aber als Geist oder der Geist in seiner Wahrheit ist das an und für sich seiende Wesen, welches als solches sich wirklich weiss, oder die absolute Substanz der unendfürsichseienden Wahrheit und ihr eigenes absolutes Wissen, unendliche Allgemeinheit, die ihr eigene Selbstgewissheit ist. Als dieses in seiner Unendlichkeit seiner selbst gewisse Wesen unterscheidet

er sich zwar in sich als Subjekt oder reines Selbst des Geistes, und in sich als Objekt, aber so, dass er als der fürsichseiende reine Begriff, der er als Subjekt ist, seinem Objekte gleich, und dieses als es selbst seiend für sich ist und als sich selbst weiss. Indem aber der Geist hiermit einfache Totalität ist, ist es eben so notwendig, diese Totalität als eine solche zu fassen, welche eine weder subjektive noch objektive ist, weil der Geist nur so wahre und wirkliche Totalität sein kann. Als diese sichselbstgleiche unendliche Allgemeinheit aber, weder als Bewusstsein auf irgend ein Anderes mehr bezogen, noch durch irgend einen Gegenstand beschränkt, noch als Gewusstes irgend etwas Anderes als sie selbst ist, noch überhaupt zu einem Andersein in Beziehung oder Verhältnis steht, ist der Geist nur unendliche Negativität und Unterscheidung in sich selbst, reines Verhalten nur zu sich; er ist hiermit die absolute Selbstthätigkeit, welche nur von sich und ihrem Sein anfängt, nur sich selbst hervorbringt, nichts Anderes als sich selbst bestimmt, und nur zu ihren Bestimmungen sich verhält. —

§ 164

Wie der Geist seinem Begriffe nach so eben als die absolute Totalität gefasst wurde, so ist er als absoluter und unendlicher Geist. Allein diese Bestimmungen enthalten für uns auch noch nichts weiter als nur den Begriff des Geistes, noch nicht seine Ausführung und Selbstverwirklichung, wie sie teils phänomenologisch oder als Geschichte des Geistes in seinem Dasein in Betrachtung kommt, teils als Wissenschaft in dem dritten Hauptteile der Philosophie, in der Lehre vom realen Geiste, ihre Darstellung findet. Wie nämlich der Geist sich als die Wahrheit der Vernunft, d. h. als ihre letzte Bestimmung, welche eben diese ist, durch ihre unendliche Verwirklichung sich als das Wissen von sich als aller Realität hervorzubringen und damit Geist zu sein, ergeben hat: so ist umgekehrt auch die Wahrheit des Geistes die Vernunft, oder sich als Vernunft zu wissen, um als Geist in seiner Wahrheit zu sein. Der Geist ist zwar seinem Begriffe nach anundfürsich die schlechthin

unendliche objektive Vernunft; allein als unendliche Allgemeinheit, welche ihren Begriff noch zu ihrer Voraussetzung hat, hat er auch ein unmittelbares Dasein, oder existiert, ohne noch als Vernunft und als Selbst sich zu wissen und verwirklicht zu haben. Diese Realität erhält er aber nur durch das Wissen oder durch sich als Intelligenz, welche eben das Wissen des Geistes ist. Ehe er daher die Vernunft, welche er ist, selbst gefunden, d. h. durch sein Wissen erfasst, oder ehe diese in ihm ihre Unendlichkeit und absolute Allgemeinheit erreicht und als solche sich begriffen hat, worin sie eben als das unendlich allgemeine und wirkliche Selbst der Geist ist: so ist er zwar unmittelbarer und daseiender Geist, oder ist selbst ein unmittelbares und äusserliches Sein, welches als Sein des Geistes jedoch an sich schon höher ist als das unmittelbare Sein der Natur: aber er ist so noch nicht unendlicher, nicht absoluter, sondern nur endlicher Geist. —

§ 165.

Endlich ist der Geist durch die ihm gesetzte Schranke, welche nichts Anderes als die Unangemessenheit seines Daseins oder seiner unmittelbaren Realität zu seinem Begriffe ist: mithin nicht in dem Sinne, als ob diese Beschränktheit etwas Fixes wäre, und zu seinem Wesen und Begriffe gehörte. Er ist vielmehr an sich unendlicher Geist, und endlich nur dadurch, dass er sich noch nicht als unendlichen weiss, und seine Schranke noch nicht selbst aufgehoben hat. Der Geist ist daher endlich, nur insofern er unmittelbar sich und unmittelbare Bestimmtheiten in sich findet, überhaupt insofern er ein unmittelbares Dasein hat, und eine ihm vorausgesetzte Welt als seine Schranke vorfindet. Diese Endlichkeit ist daher auch nicht seine Wahrheit, sondern als Unangemessenheit zu seinem Begriffe, nach welchem er vielmehr das Gegenteil der Unmittelbarkeit und das absolut Freie und Negative ist, seine Unwahrheit. Aber als an sich unendlicher Geist ist er auch selbst die Thätigkeit, diese seine Unwahrheit und Schranke, welche die Unmittelbarkeit und endliche Bestimmtheit ist, durch das Wissen aufzuheben, und durch seine Intelligenz und Selbstbestimmung

sich zu seiner absoluten Befreiung und Unendlichkeit als zur Erfüllung seines Begriffes zu entwickeln. In seiner Unendlichkeit und Totalität aber sich erfassend, erkennt er auch, wie die frühere Schranke seiner Endlichkeit und seine Bestimmtheit eine von ihm selbst gesetzte war. (Vgl. § 162 a. E.) —

§ 166.

Die Befreiung des Geistes von seiner Endlichkeit ist seine eigene Thätigkeit und eine Entwicklung seines Wesens durch verschiedene Stufen derselben, deren jede eine besondere Befreiung von einer Seite und Bestimmtheit seiner Unmittelbarkeit enthält und ein Schritt näher zu seiner allgemeinen Befreiung ist. Die wichtigste, in der fortschreitenden Entwicklung des Geistes selbst gegründete Unterscheidung innerhalb der Sphäre seiner Endlichkeit ist, dass er erst subjektiver Geist ist, dann objektiver wird. Indem er seinen Begriff noch ganz und gar zur Voraussetzung hat, und sich daher auf sich als auf eine von ihm aufzuhebende Unmittelbarkeit bezieht, hat er, wie die Aufhebung der Natur überhaupt der Hervorgang des Geistes ist, so auch die Unmittelbarkeit als seine Natur und deren Bestimmtheit zu seinem Anfang und Ausgang (Anthropologie), woraus er zunächst als Einzelheit sein Begriff für sich oder als Subjekt und bewusstes Ich wird (so als Gegenstand der Phänomenologie und dieser Propädeutik), und in dieser Sphäre seiner Subjektivität sich auch schon als Geist zur Intelligenz und zum selbstbestimmenden Willen entwickelt. (Die Lehre vom subjektiven Geiste als solchen, Psychologie.) Als Geist aber, der den Begriff seiner anundfürsichseienden Vernunft, womit er zugleich die Wahrheit seiner Selbstbestimmung, als schlechthin allgemeiner und objektiver Wille, gefunden hat, zum geistigen Dasein bringt und als allgemeine Wirklichkeit realisiert, indem er das Reich des Rechtes und der Sittlichkeit und dessen vernünftige Ordnung und Organisation gründet (Naturrecht, Ethik und Staat), ist er objektiver Geist. — Die geistige Substanz aber, welche als subjektiver und objektiver Geist sich realisiert hat und als das Wissen ihrer unendlichen Allgemeinheit sich selbst in ihrer Unendlichkeit und anundfürsichseienden Vernunft Gegenstand sowol der un-

mittelbaren Anschauung und Vorstellung als des selbstbewussten und begreifenden Wissens wird (Kunst, Religion, Philosophie), vollendet sich wieder zur Totalität als Idee des absoluten Geistes. —

Schluss der ersten Abteilung der Propädeutik.

§ 167.

Wie der nächste Zweck der philosophischen Propädeutik, dem philosophischer Bildung noch untheilhaftigen Bewusstsein das Element des reinen Wissens als dasjenige zu vermitteln, in welchem die eigentliche Wissenschaft der Philosophie ihre Bewegung, Ausbreitung, Gestaltung und Vollendung allein hat und haben kann, schon durch die bisherige Ausführung erreicht worden sei, ist bereits früher, § 158, näher angegeben worden. Es hat sich sattsam gezeigt, dass das natürliche und gewöhnliche Bewusstsein an die Erkenntnis der philosophischen Wahrheit, d. h. derjenigen, welche der Grund aller Wahrheit und die reine, anundfürsichseiende Wahrheit selbst ist und durch welche allein auch alles sonstige Wahre an der wirklichen Wahrheit Teil nimmt, nicht so geradezu und ohne Umstände gehen könne, sondern dass es von einer Menge von Meinungen, Vorstellungen und Voraussetzungen, überhaupt von seiner ganzen natürlichen Art und unmittelbaren Verhaltungsweise, ja von der Weise des Vorstellens selbst, wie von der Weise des bloss reflektierenden und formalen Denkens und von aller blossen Subjektivität und deren beschränkten Ansichten und Voraussetzungen sich erst zu reinigen und zu befreien nötig habe, um als reines, allgemeines Ich der Vernunft oder als reines vernünftiges Denken der Erkenntnis der Wahrheit ebensowol fähig als ihrer versichert sein zu können. Zugleich wurde dem Subjekt auf diesem Wege seiner eigenen Befreiung für die Wahrheit und Wissenschaft auch schon ein nicht unbedeutender Inhalt von philosophischer Bildung und Erkenntnis, von Denken und Wissen nebst manchen einzelnen Kenntnissen und Bemerkungen aus dem Gebiete der Philosophie und der Geschichte ihrer Behandlung dargeboten und erworben. —

§ 168.

Insofern aber zur Propädeutik der Philosophie auch Vorkenntnisse aus der Psychologie (Lehre vom subjektiven Geiste), so wie eine vorläufige Uebersicht und allgemeine Entwicklung des Systems der Philosophie selbst und seiner inneren Gliederung und Einteilung, nebst einer Beurteilung der verschiedenen systematischen Verhaltungsweisen zur Philosophie, insbesondere der verschiedenen dogmatischen, gerechnet oder wenigstens für dienlich erachtet wurden, was den Inhalt der zweiten Abteilung ausmachen sollte: so ist zum ersten Abschnitte derselben durch dasjenige, was noch am Schlusse der gegenwärtigen über Begriff und Wesen des Geistes beigebracht wurde, bereits der Uebergang gemacht. Es ist indessen hierbei zu bemerken, dass die über den Begriff des Geistes, wie vorher schon die über die Vernunft gegebenen Erklärungen und Bestimmungen nur beim Allgemeinen des Gegenstandes stehen bleiben konnten, und daher um so mehr, als die frühere kritisch-dialektische Behandlung des erscheinenden Wissens hier nicht mehr statt fand, ihre wissenschaftliche Begründung und Hervorbringung auch erst in der ausgeführten Wissenschaft zu erwarten haben. —

INHALTSVERZEICHNIS.

Vorwort des Herausgebers.

Einleitung. Seite 1. —

Erster Abschnitt. Von dem Bewusstsein überhaupt und seinem Verhältnis zum Gegenstand und zur Wahrheit. S. 18. —

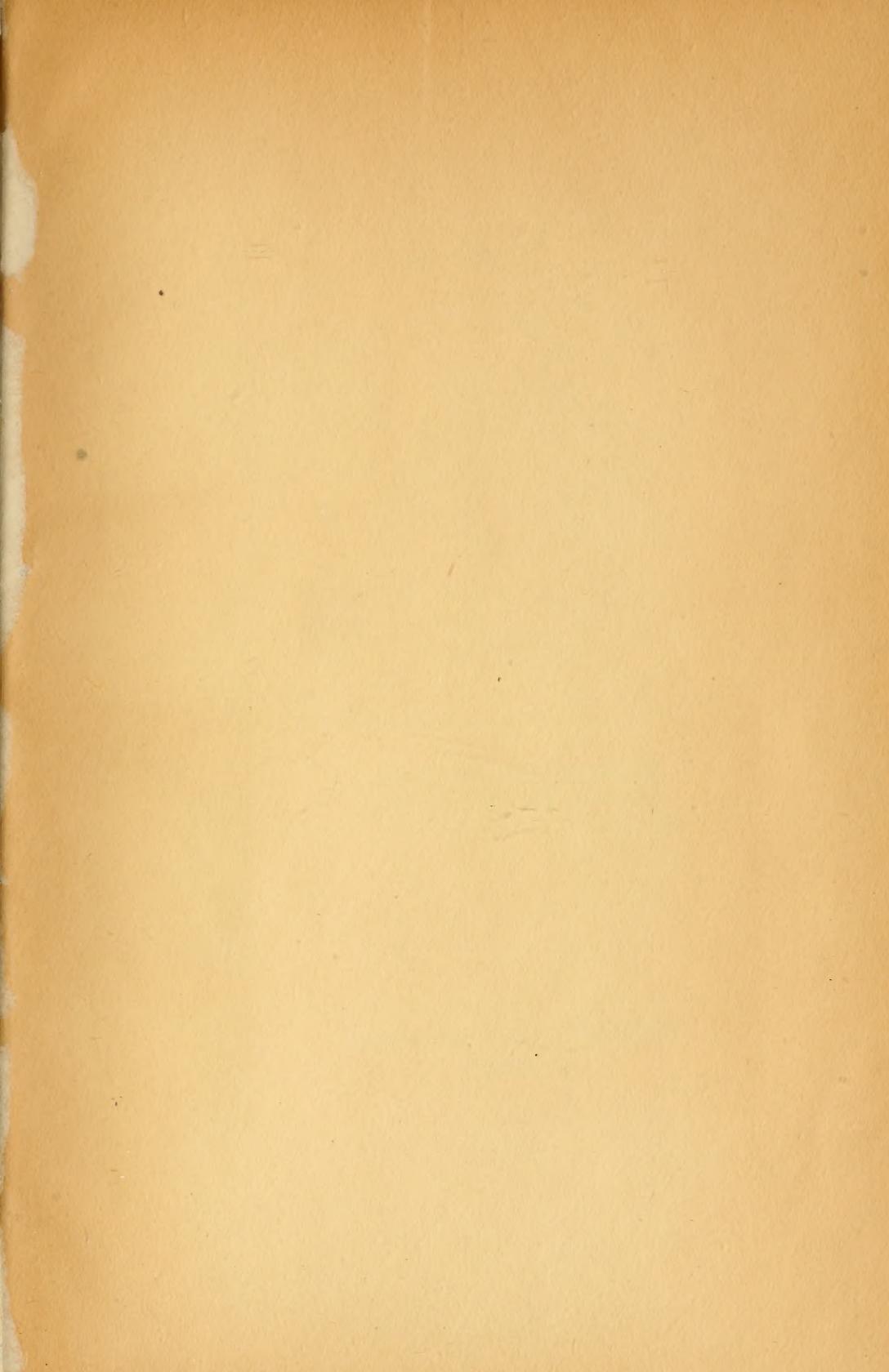
Zweiter Abschnitt. Das erscheinende oder phänomenologische Bewusstsein. — Vorläufige Uebersicht der Stufen oder Gestalten dieses Bewusstseins. S. 60. —

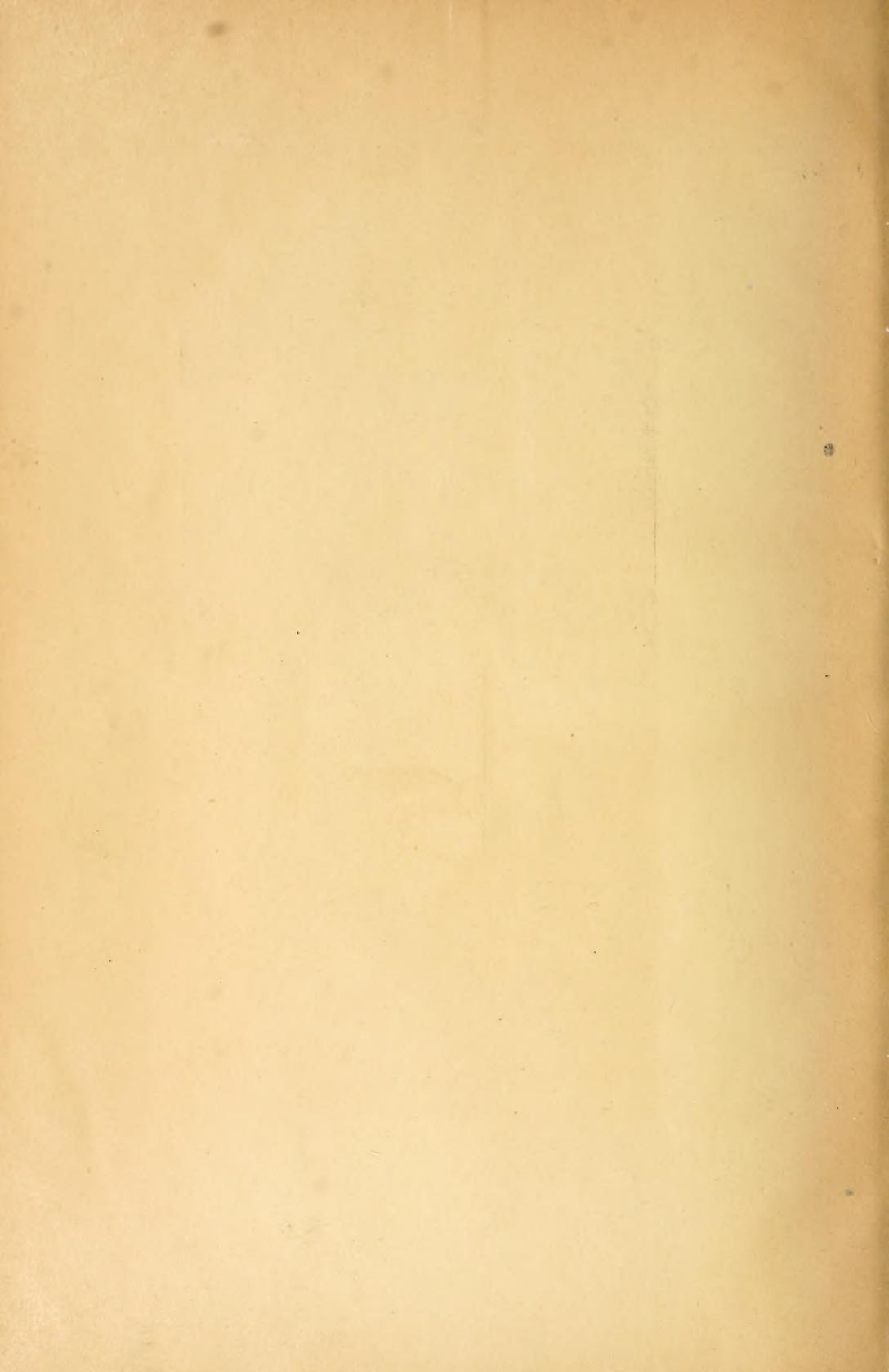
I. Das Bewusstsein in engerer Bedeutung, im Gegensatze zum Selbstbewusstsein. S. 65. — A. Das sinnliche Bewusstsein. S. 66. — B. Das Wahrnehmen. S. 83. — C. Der Verstand. S. 128. (Die Kraft und ihre Aeusserung. S. 139. Die Erscheinung, die übersinnliche Welt und das Gesetz der Erscheinung. S. 149. Die Unendlichkeit; der Begriff; das Leben und das Lebendige; Uebergang zum Selbstbewusstsein. S. 181.) —

II. Das Selbstbewusstsein. S. 213. — A. Das Selbstbewusstsein als Einzelnes, oder als Trieb und Begierde. S. 217. — B. Das Selbstbewusstsein gegen ein anderes, oder der Process der Anerkennung und das Verhältnis des selbständigen und unselbständigen Selbstbewusstseins. S. 221. — C. Das allgemeine Selbstbewusstsein. S. 233. —

III. Die Vernunft. — Die Vernunft als solche und das vernünftige Bewusstsein. S. 236. — Der Begriff des Geistes. S. 247. —

Schluss der ersten Abteilung der Propädeutik. S. 252. —



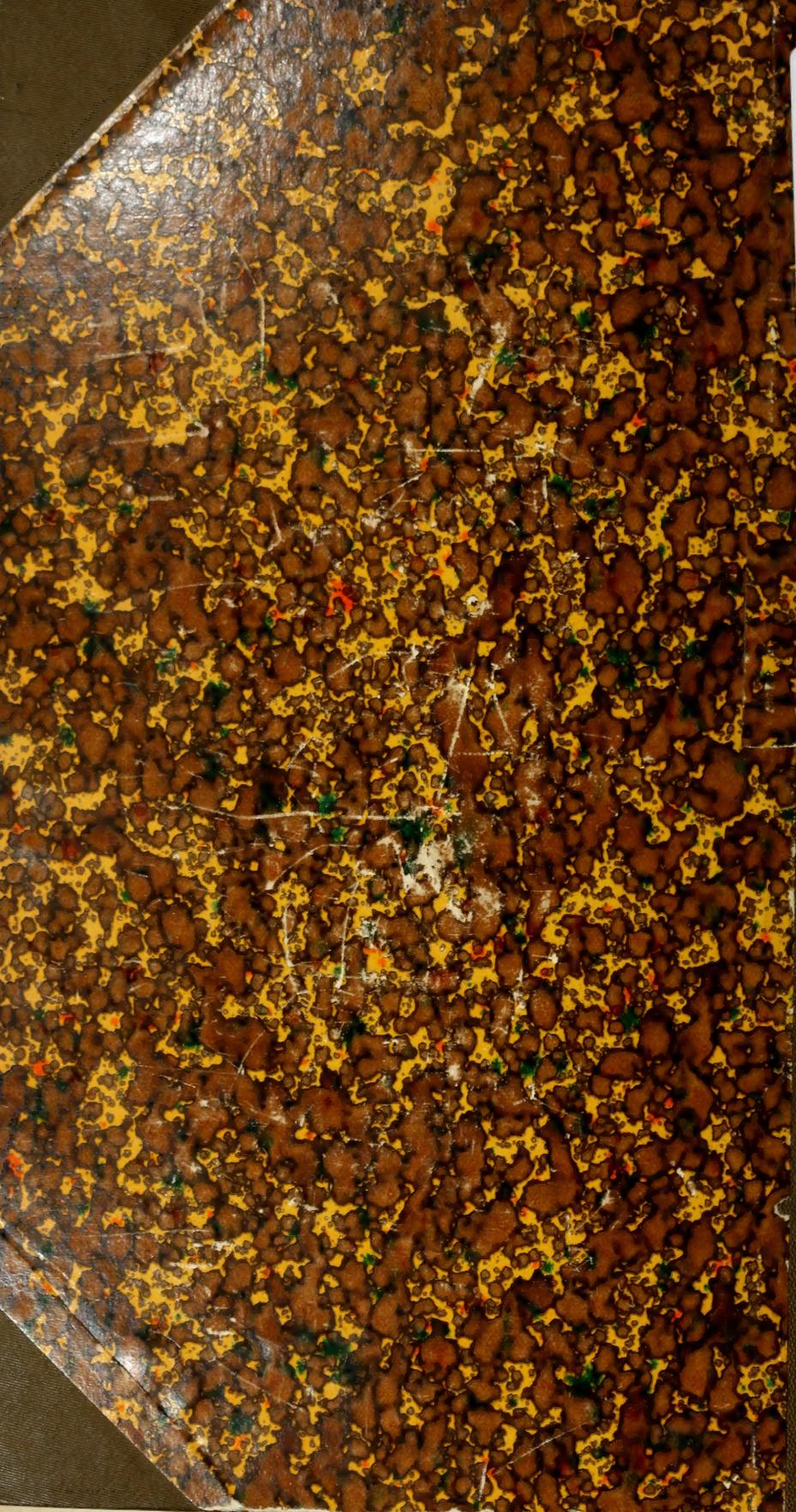


BD
163
G3
1901

Gabler, Georg Andreas
Kritik des Bewusstseins.
Neue Ausg.

**PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET**

**UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY**



UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 06 23 10 015 4